



جامعة محمد الخامس - أكدال
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 141

كتابات شرقية في الأخلاق والتصوف والأديان



تنسيق
أحمد شحلان

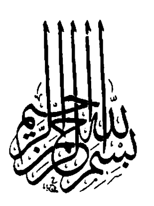


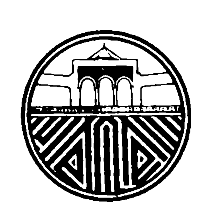


كتابات شرقية

في

الأخلاق والآداب والتصوف والأديان





منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 141

كتابات شرقية في الأخلاق والآداب والتصوف والأديان

تنسيق
أحمد شحلان



الكتـــــاب : كتابات شرقية في الأخلاق والآداب والتصوف والأديان
سلسلــــــة : ندوات ومناظرات رقم 141
تنسيـــــق : أحمد شحلان
النـــاشـــر : كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط

الطبـــــع : مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء
التسلسل الدولي : issn 1113-0377
ردمـــــك : 9981-59-133-5
الإيداع القانوني : 2007/3044
الطبعــــة : الأولى 1428هـ/2007م

طبع هذا الكتاب بدعم من برنامج التعاون
بين الكلية ومؤسسة كونراد أدناور

تقديم

من ثمرات الندوات التي تعقدها كلية آداب الرباط والجمعية المغربية للدراسات الشرقية، في إطار برنامج مؤسسة كونراد أديناور، وقائع المائدة المستديرة التي عنوانها الترجمة في اللغات الشرقية. أثّثَ اللقاء بمواضيع بلغت في العد ثلاثة عشر بحثا. ويسعدنا أن نضع بين يدي القارئ الكريم، خطاطة هذه البحوث – كما فعلنا في غير هذه الندوة – ليستأنس بها قبل أن يرحل معنا في رحلة جمعت بين قرطاجة وفارس وأرض المشارق والمغرب، وكذا معاقل غربيين اهتموا بفكرنا المشرقي الغني. وذلك من خلال حقول معرفية لغاتها الأساس هي الفينيقية والفارسية والعبرية واللاتينية والتركية وتفاعل كل هذه مع اللغة العربية. و لم نبن ترتيبنا للمواضيع في هذا التقديم على حكم قيمة، إنما هي ضرورة تصنيف البحوث في وحدة موضوعية متكاملة. وعلى هذا يمكننا أن نضع هذه البحوث في الخانات الآتية : نصوص مترجمة، بحوث مشفوعة بنصوص مترجمة، قراءات.

1 – فمن النصوص المترجمة : "المقالة الرابعة من كتاب أخلاق نبقوماخيا"، وهو نص ترجم عن العبرية إلى العربية، من كتاب أخلاق نيقوماخيا لأرسطو، تلخيص ابن رشد. كان لكتاب أخلاق نيقوماخيا ترجمة عربية قديمة وقعت بين يدي ابن رشد، فلخصها تلخيصا جيداً توسع فيه بقدر المستطاع. ضاع تلخيص ابن رشد العربي و لم يصلنا إلا في ترجمة عبرية تعود إلى القرن الرابع عشر، أنجزها أحد اليهود في جنوب فرنسا، ونشر هذه الترجمة العبرية باحث أمريكي. واعتماداً على المخطوط والنشرة المشار إليها، يأتي نص ترجمة الفصل الرابع، وموضوعه السخاء والكرم وكبر النفس والطموح والحلم والرقة والصدق وحسن الذوق والحياء وأضداد هذه من الأخلاق في جميلها وقبيحها. أرفقت هذه الترجمة بتحقيق مدقق وبتصحيح لأخطاء كثيرة وردت في تحقيق عبد الرحمن بدوي الذي لم تكن بين يديه إلا نسخة يتيمة لأخلاق نبقوماخيا"، بها كثير من النقص والخروم.

أما النص الثاني فهو مقالة "عندنا في الأندلس عندنا في المغرب"، وهذه عبارة استعملها الفيلسوف اليهودي الأندلسي ابن ميمون، وذلك في جملة من كتبه الفقهية والتشريعية، وخصوصاً عندما كان يذكر أسماء تخص نباتات أو حيوانات لها علاقة بالمحرم والمحلل من الطعام، ويقارن أسماء هذه في الأندلس والمغرب وغيرهما. كانت كتابات ابن ميمون، مليئة بهذا الاستعمال، كما كانت حياته رحلة بين الأندلس والمغرب وفلسطين ومصر، وبعض كتبه كتبت في المغرب وبعضها في غير المغرب، وهذه الحال تجعل للفظ "عندنا" معنى خاصا ناقشه صاحب البحث ليرى هل كان يعني حقا المعنى الحقيقي المرتبط بالوجود الفيزيقي لابن ميمون في المغرب أو في الأندلس، أم أن الأمر كان يتعلق بمنهج فقهي يرتبط بالطائفة كلها، وليس من الضروري أن ترتبط بوجود المؤلف الشخصي. أمثلة من المقالة توضح المراد.

ومن النصوص المترجمة، بحث "الأدب والفرد في إيرن" لكريسطوف بالي. وموضوعه هو تفاعل الفرد الإيراني مع المعاصرة التي أعدَّ لها على مدى قرن من الزمان، بفعل لم تسلم فيه التجربة من رقابة سلطوية تقليدية، أنتجت رد فعل أنتج أدباً، ومن بعض روافده آثار الاتصال بالغرب قراءة

أو رحلة، ومن مؤثراته الرئيسية أيضاً أحداث كبرى منها الثورة الدستورية 1905-1906، سقوط الملكية القاجارية 1912، تتويج رضا خان 1925، الانقلاب على مصدق 1953 وعودة الشاه، ثورة 1978 الخمينية. كل حدث من هذا ترك بصماته واضحة في ما أنتج، إلى حد يمكن معه أن يكون الحدث السياسي عنوانا لجنس من أجناس أدب إيران.

2 – أ – إذا كان موضوع الأبحاث أعلاه هو نقل نص من لغة إلى لغة، فموضوع هذه الأبحاث يدور حول التفاعل بين اللغات والثقافات، أو التفاعل داخل اللغة الواحدة، من نماذج الفقرة الأولى "تفسير يهودي في زي إسلامي". وينطلق البحث من سورة الأعراف من الآية 139 إلى 142، حيث ورد نبأ التجلي الإلهي لموسى عليه السلام في طور سينين. وقد اعتبرت Sirat، وهي صاحبة البحث، تفسير الطبري لهذه الآيات، الوارد في مؤلفه "جامع البيان في تفسير آي القرآن"، نقلاً كاملا لـ "مدرش" (شرح) لأحد أعلام المفسرين اليهود، نقله ابن إسحق وعنه أخذه الطبري. تفاصيل مفيدة ترد في الدراسة.

ومن أمثلة هذا التفاعل ما يقدمه بحث "الحوار الديني في العصر الوسيط ترجمة وتعليق على نصوص استشراقية" والأنموذج هنا هو بيير الفونسو، الذي عاش في الأندلس أيام حكم الأمويين، والذي تنصر بعد يهودية. كان الفونسو متأثراً بالثقافة العربية الإسلامية وكان في نفس الوقت يخدم الكنيسة. وفي هذا الإطار ترجم نصوص القرآن إلى اللغة اللاتينية. و لم تخل هذه الترجمة من انتقائية أريد بها خدمة المسيحيين. ظلت هذه الترجمة مؤثرة في الكثير ممن ترجموا القرآن فيما بعد وحتى اليوم، مع ما فيها من مغالطات أورد الباحث المُسْهِم في الندوة نماذج منها، كما أورد حججاً تبين تأثير المَحْتِد والثقافة اليهوديتين في صنيع هذه الترجمة.

وننتقل من تفاعل بين اللغة اللاتينية واللغة العربية إلى تفاعل من نوع آخر تمثل في قضايا الترجمة وفي أخطر ترجمة : ترجمة النص الديني، وذلك في بحث "استعمال עקר (عِقِر) יד و(يَدْ) في العبرية التوراتية وترجمتها". وفيه ركز الباحث أولا على لفظ עקר (عِقِر) الذي ورد أكثر من 600 مرة في العهد العتيق، وتناول الدلالات المتعددة بالدرس والمقارنة، بدءاً من بُناه الصرفية وحتى تنوعاته البلاغية، مع الرجوع إلى مقابله العربي. وأورد الباحث نصوصاً توراتية متعددة بها استدل على المعاني المختلفة، كما أورد لهذه النصوص ترجمات مقابلة في اللغة العربية، وخصوصاً من "تفسير التوراة" وهي أول ترجمة توراتية عبرية كاملة وصلتنا، لسعدية كَوُون الفيوم (ق.9م). ثم أورد أيضا ترجمات فرنسية متعددة ليبين مكامن الاختلاف والأخطاء.

وفعل نفس الفعل بالنسبة للفظ " יד (يَدْ). وذيل البحث بالنصوص التوراتي التي وردت في متن البحث.

وورد أنموذج في تفاعل العبرية بالعربية الدارجة في بحث "التراث السفردي المغربي". و"سفرد" هي اسبانيا باللغة العبرية، وإليها ينتسب هذا التراث. وهو النتاج الفكري والمادي الذي دبجته أو أبدعته يد مهرة من اليهود ذوي الأصول الأندلسية. وقد حرر المكتوب منه بألسنة مختلفة عربية وعبرية وإسبانية، وعمر خمسة قرون ولا يزال حتى اليوم في المغرب وفي المواطن التي انتقل إليها اليهود السيفارديم المغاربة. وعلى الرغم من أهمية هذه الكتابات فإنها لم تنل حظها من الدرس في الجامعة المغربية اليوم،

ويجتهد بعض الدارسين في الغرب ليحصروا نتاج هذه الكتابات في أحياز اللغات الإسبانية، متناسين ما كتب بالعربية واللهجة المغربية. وقد أورد الباحث أنموذجا من الكتابة المغربية، وذكر أسماء الأعلام السفرديين الذين وجدوا لهم مستقراً آمنا في كل مدن المغرب من الشمال إلى الجنوب، وذكر بعضاً مما كتبوا أو كُتب عنهم اليوم، بعد أن عاودت ذكرى الماضي أحفادهم.

2 – ب– ومن بحوث الندوة نماذج انبنى فيها النظر على اللغة العبرية دون غيرها، من ذلك بحث "الشعر النسائي اليهودي الحديث"، وهو دراسة مشفوعة بترجمة منتقيات من أشعار النساء اليهوديات. فتقديم النص الشعري وحده، قد لا ينقل للقارئ القضايا التي أثارتها الشواعر إذا لم يوضع الشعر في إطاره التاريخي والمكاني والأحداث المؤثرة التي واكبت الأحداث السياسية والاجتماعية ليهود اليوم، بدءاً من تاريخهم القديم إلى مجريات الأحداث التي كان فيها للصهيونية السياسية يد طولى. وهذا ما اتضح في هذا البحث الذي تناول : إضاءة تاريخية، وقعُ "الهسكلا" أو عصر التنوير اليهودي، وعُود الصهيونية مع ما رافقها من إغراء استجابت له بعض الشاعرات ورفضته أخرى، ومع ما وكب ذلك من تمييز "عرقي" مارسه الأشكناز (يهود أوروبا الغربية) على اليهود السفرديين (يهود الشرق)، أو من واقع مُرٍّ عرفته المرأة من حيث هي جنس يخالف جنس الرجال.

وعرف الواقع الإسرائيلي أيضا مشكلا عويصاً هو الذي ورد في بحث "من هو اليهودي؟". وتظهر في هذا البحث نزعة اليهود إلى "خصوصية" كل ما يتعلق بهم أناساً وبهم أصحاب دين. ويظهر فيه أيضاً كيف يتصورون موقفهم من غيرهم وموقف غيرهم منهم، وأنهم بشعورهم هذا يعبرون عن رفض تاريخي قديم لما يراه الناس فيهم، ويكونون هم لأنفسهم فهماً للعالم وللناس. ويعتبرون قضاياهم الخاصة قضايا مؤثرة في الكل. ومن خلال هذا الشعور الخاص لدى اليهودي ينطلق الباحث ليعرف بـ "اليهودي" تعريفاً لغوياً، وتصوراً دينياً، وأنموذجاً ثقافياً، وتعريفاً سياسياً، واستعمالاً لسانياً ومعنى اجتماعياً، وانفعالاً وجودياً، ومسيرة تاريخية، وتعبيراً أدبياً، ودلالات رمزية. ثم يعرض لمفهوم الدولة اليهودية التي صنعها هذا اليهودي في كل الصور السابقة. مع عرض لنماذج من اليهودي بدءاً من موسى إلى سبينوزا إلى فرُودْ فهرتسل وابن غريون وحتى شارون. وبين هؤلاء وأولاء نماذج من الأدباء والكتاب.

3 – وورد في الندوة عرض ودراسة لكتب لها وقعها في حقل علومها، من ذلك "كتاب الفلاحة لماكون القرطاجي وترجمته". وهو عمل فذ لأحد أشهر علماء الفلاحة لدى القرطاجيين، وهو ماكون القرطاجي (عاش بين ق 4 ق. م وق. 2. ق.م). وتميزت الفترة التي عاصرها بتفتح قرطاجة على العالم الخارجي وبتطور الفلاحة. وفيها وضع هذا العالم موسوعة تتألف من 28 جزءاً عنوانها "الفلاحة". وبعد أن خربت روما قرطاجة سنة 146 ق.م غنمت من بين غنائمها الكتاب، ثم أمر مجلس الشيوخ الروماني بترجمته من البونيقية إلى اللاتينية، في نفس السنة. كما ترجم فيما بعد إلى اللغة الإغريقية سنة 88 ق.م. ولخص الكتاب على مدى العصور مراراً، حتى وردت أصداؤه الحضارة الإسلامية، ممثلة في إحالات ابن العوام الإشبيلي. وتدل النتف الباقية من هذا الكتاب على سعة علم ماكون في الغراسة والعناية بالنبات الصديلاني وتربية الماشية والنحل، والعناية بحفظ صحة المواشي،

وحفظ الفواكه من التحلل وتجفيفها، وصناعة الخمور، وتنظيم العمل الفلاحي وعمل العبيد وتوزيع أعمالهم، والحفاظ على الملكية. وفي البحث نماذج مثيرة ومفيدة.

ومن كتب الندوة كتاب "الإدراك في لسان الأتراك" لأبي حيان الغرناطي : مقاربة أولية لإشكاليات الترجمة ونقل المصطلح". وأبو حيان الغرناطي من ذوي الريادة في اللغات الشرقية غير العربية، لذلك اهتم باللغة التركية وخصها بأربعة كتب. منها "الإدراك في لسان الأتراك". وقد نشره جعفر أوغلي حمد وطبع بإستامبول سنة 1930. وأكيد أن أبا حيان استعمل اللغة العربية في دراساته المهمة والغنية هذه، ونظراً لأن اللغة التركية تنتسب إلى عائلة لغوية هي غير عائلة اللغة العربية، فإنه صادف كثيرا من الصعوبات والعواصم وهو يدرس اللغة التركية باللغة العربية، منهجا ومصطلحا. وفي هذا البحث أوردت الباحثة نماذج متعددة من قضايا الكتاب ومشاكله.

ومن الكتب المدروسة ما هم التصوف اليهودي كما جاء في عنوان البحث "من التصوف اليهودي المغربي : سفر "بيرح شوشان" أو "زهرة السوسن" ليعقوب بويفركان" وضع الكتابَ أحدُ متصوفة اليهود من جنوب المغرب، في مطلع القرن 17م، وهو يعقوب بويفركان. وهو في الأصل شرح صوفي لأحد فصول التلمود "برقي أبوت" أو فصول الآباء، الذي جمع بين التشريع والأمثال والأقوال الحكمية التي يقصد بها إشاعة نوع من الأخلاق التي يرتضيها الأحبار. وللكتاب "برقي أبوت" عند اليهود الأندلسيين والمغاربة اهتمام خاص، فقد شرحه جمهور جم منهم، وطبع في فاس طبعة حجرية سنة 1571. ومن ضمن هذه الشروح شرح يعقوب بويفركان "زهرة السوسن". رَفد بويفركان شرحه الذي ما يزال مخطوطا بمعارف إشراقية كانت رائجة عند يهود المغرب، وخصوصا في الجنوب، ففيه الحديث عن أسرار الحرف، وأسرار الاسم الأعظم ومذهب الفيض، كما وردت فيه كثير من إشارات تاريخية تهم المغرب على عهد المؤلف (أيام الصراع بين أبناء أحمد المنصور الذهبي). وفي النماذج الواردة في البحث ما يفيد.

ومن كتب الندوة "الماضي الخرافي : التوراة والتاريخ". والمساهمة قراءة بعنوان "التوراة في التاريخ: كيف يختلف الباحثون ماضياً، قراءة أولية". كان الكثير من المهتمين بتاريخ الأديان، يعتبرون العهد العتيق حقائق تاريخية موثوقة، وطوماس طومسون، مؤلف الكتاب، ومعه بحاثة آخرون غيره ظهروا في العقود الأخيرة من القرن الماضي، يرون عكس هذا الأمر. نظرية معاكسة لما رآه السابقون عرضها الباحث في كتابه ذي الثلاثة أجزاء : حيث بين في الأول منها كيف تتحدث القصص عن الماضي. وفي الثاني كيف يختلف المؤرخون ماضياً. وفي الثالث مكانة العهد القديم في التاريخ. واستند في درسه هذا إلى الأركيولوجيا وقراءة التاريخ القديم والمقارنة التاريخية واستعمال المنهج الفيلولوجي، وفهم نفسية مدوني العهد العتيق وقد تأثرت بكثير من الأحداث التي عاشتها المنطقة، وبكثير من تراث شعوب وسكان الشام وما بين النهرين ومصر، بل وما ترسب من رواسب تاريخية تراكمت بما عرفه العالم القديم منذ ظهور إبراهيم وحتى ظهور أهم الأبحاث الأركيولوجية

مائدة زاخرة من المعارف نأمل من الله أن يمتع بها القارئ.

المقالة الرابعة من أخلاق نيقوماخيا لأرسطو : تلخيص أبي الوليد محمد بن رشد من النص العبري إلى اللغة العربية

أحمد شحلان
كلية الآداب - الرباط

ننشر ضمن أعمال هذه الندوة، ترجمة النص العبري للمقالة الرابعة، من تلخيص كتاب **أخلاق نيقوماخيا** لأرسطو، لأبن رشد. وهو نص ضاع أصله العربي و لم يعثر له إلا على نتف نشير إليها فيما بعد. وقد اخترنا ترجمة وتحقيق المقالة الرابعة قبل غيرها، لأنها من بين المقالات التي لم يضف إليها أبو الوليد الكثيرَ مما عنده، أي أن شرحه لها كان خفيفا، وبالتالي يعتبر نصها في التلخيص نسخا متكررة لنص الترجمة القديمة، بقدر تكرر النسخ العبرية الباقية. ولتعدد النسخ في نص ابن رشد العبري، أمكن تصحيح الهنات الكثيرة التي وقع فيها المرحوم بدوي في تحقيقه[1]، و لم يكن له في الكثير منها بد. وهذا أنموذج جيد ودال على أهمية النص العبري إذا كان موجودا، في تقويم النصوص العربية عند تحقيقها، خصوصا عندما لا يبقى منها إلا نسخة وحيدة فريدة.

ونص أخلاق نيقوماخيا، الترجمة العربية القديمة، كله في التحقيق المذكور، مليء بأخطاء كثيرة جلها كان نتيجة لاضطرار المحقق ملء فراغات الخروم والمحو مما أصاب المخطوطة الوحيدة الباقية. وقد تصرف المحقق في النص، ولعله كان مضطرا، ليملأ فراغاته تصرفا أضر بالكتاب ضررا كبيرا، وقد اتضح لنا من خلال هذه الترجمة أن نص أخلاق نيقوماخيا، الترجمة العربية القديمة، في حاجة إلى إعادة تحقيق. ونأمل من الله، عندما نتم ترجمة تلخيص ابن رشد، وقد أشرفنا على نهايتها، أن يعيننا، لنعود إلى هذه الترجمة القديمة لنيقوماخيا فننشرها من جديد بناء

(1) أرسطو، الأخلاق، ترجمة إسحق بن حنين [تحقيق عبد الرحمن بدوي] وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.

على نص التلخيص، وقد بقيت منه نسخ عبرية متعددة تملأ الفراغات وتصحح الأخطاء. فتلخيص ابن رشد في نسخه العبرية المتعددة، يعتبر نسخا مفيدة بها يعضد نص ترجمة نيقوماخيا العربية القديمة.

ويستحسن بنا، قبل عرض نص الترجمة، أن نضع بين يدي القارئ الكريم، فقرة بها إفادات تعرف بعض التعريف بالترجمة القديمة وتلخيص ابن رشد والترجمة العبرية.

يقول ابن النديم في فهرسته، [من كتب أرسطو] : "كتاب الأخلاق، فسره فرفوريوس، اثنتا عشرة مقالة، نَقْلُ إسحق بن حنين، وكان عند أبي زكرياء بن عدي بخط إسحق بن حنين عدة مقالات بتفسير تامسطيوس وخرجت سرياني"[2].

وكتاب الأخلاق هذا يعرف بـ "**الأخلاق**" إلى نيقوماخوس، كما ذكرته المصادر العربية باسم نيقوماخيا. وهو الذي نشره المرحوم عبد الرحمن بدوي في النشرة المشار إليها.

اهتم ابن رشد بكتب الأخلاق والسياسة ضمن ما اهتم به في التراث الإغريقي، وذلك بشرحه سياسة أفلاطون وتلخيصه كتاب الأخلاق إلى نقوماخوس. أما كتاب أرسطو "**السياسة**" فإنه لم يبلغه. وقد بين أبو الوليد أهمية هذا العلم وفائدته والفرق بينه وبين العلوم النظرية في مقدمة الضروري في السياسة أو مختصر كتاب السياسة لأفلاطون[3].

انتهى أبو الوليد من تأليف تلخيصه لأخلاق نيكوماخيا سنة 572هـ/1177م، وهي نفس السنة التي أنهى فيها مختصر كتاب السياسة لأفلاطون[4].

ضاع الأصل العربي لهذا التلخيص، ولم يبق منه إلا نتف توجد بخزانة القرويين بفاس، وقد أخرجها كل من L. V. BERMAN [5] وعبد الرحمن بدوي،

---

(2) ابن النديم، **الفهرست**، [تحقيق أحد الأساتذة] دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت 1978، ص. 352.

(3) أبو الوليد محمد بن رشد، **الضروري في السياسة أو مختصر كتاب السياسة لأفلاطون** [نقله من العبرية إلى العربية أحمد شحلان] سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد : (4)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.

(4) أتم أبو الوليد تلخيصه لجمهورية أفلاطون قبل تلخيصه لنقماخيا، إذ قال عندما تحدث عن المشرع والفيلسوف والملك والإمام : "أما هل يتأتى له أن يكون نبيا فلهذا مكان بحث دقيق، ونبحثه في القسم الاول من هذا العلم (اخلاق نقماخيا)، ان شاء الله. نفسه، ص ص. 136-137.

(5) Excepts from the lost arabic original of Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics. Orient. XX1967. pp. 31-59.

الذي يقول : "أما ابن رشد فقد أتم تلخيص كتاب الأخلاق في 27 مايو سنة 1177م، و لم نعثر حتى الآن على النص العربي لهذا التلخيص، فيما عدا كلمات قليلة هي الواردة في هامش مخطوط نيكوماخ الذي ننشره هاهنا. وقد أوردناها بكاملها في الهامش عند مواضعها"[6].

اهتم الباحث L. V. BERMAN بكتاب أخلاق نيقوماخيا : تلخيص ابن رشد، وتتبع منهج مترجمه شموئل بن يهودا المرسلي الذي ترجم الكتاب في جنوب فرنسا سنة 1321م وراجعه سنة 1322م، وقارن BERMAN بين عديد من النسخ العبرية وتتبع النص في آثار وكتابات اليهود الذين اهتموا بهذا النص في القرون الموالية، ونشر عدة مقالات حول الكتاب قبل أن يُنشر تحقيقه كاملا بعد وفاته. وقد افتتحه بمقدمة مهمة عرض فيها لأهمية النص وتاريخه وللترجمة اللاتينية وللمصطلحات الرئيسية، عربية عبرية لاتينية، كما عرض للنسخ التي اعتمدها في هذا التحقيق، وختم تحقيقه الوارد في 417 صفحة بالإضافة إلى مقدمة إنجليزية في 13 صفحة، بقائمة مهمة للمصطلحات، عبرية عربية لاتينية يونانية[7].

اعتمدنا في ترجمتنا هذه نص المخطوطة الباريسية رقم 936 عبرية، التي اشتغلنا عليها كثيرا مدة إعدادنا لأطروحتنا "ابن رشد والفكر العبري الوسيط : فعل الثقافة العربية في الفكر العبري اليهودي"[8]، كما اعتمدنا تحقيق BERMAN المشار إليه. وكان نص ترجمة أخلاق نيقوماخيا القديمة، أساسيا في ترجمتنا، ذلك أن ابن رشد، كما اتضح لنا من مقارناتنا للنصوص، كان قد عمل تلخيصه اعتمادا على هذه الترجمة بالذات، وقد تمكنا بفضل الله، من تصحيح نص عبد الرحمن بدوي، وهو في الحقيقة، عبارة عن أخطاء لا حصر لها ذهبت برواء النص وقيمته، على الرغم من جهود المحقق، وكان معذورا في ذلك، فلم يكن بين يديه إلا نسخة وحيدة مصابة بكثير من الخروم والمحو كما ذكرنا سابقا.

(6) الأخلاق، ص. 36.

(7) הבאור האמצעי של אבן רשד לספר המידות על-שם ניקומאכוס לאריסטו בתרגום שמואל בן יהודה, ההדיר וצירוף מבוא, חילופי-נוסח, הערות ורשימות מונחים, אליעזר זאב ברמן, ירושלים תשנ"ט, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים

(8) طبعت في جزأين بالمطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، 1999.

نص الترجمة

(ص. 141)[9] «بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه»
(לא143)[10] المقالة الرابعة من نيقوماخ[11]

1 «السخاء»[12]

[1] (قال) ينبغي أن نُتبع ما قلناه في السخاء (ما هو)[13] فنقول : إنه قد يظن به أنه توسط في الأموال. وذلك أن السخاء ليس يحمد في أمور الحرب، ولا في الأمور التي فيها يكون الإنسان عفيفا[14]، ولا في الأحكام[15]، لكن في العطاء والأخذ في الأموال. والأولى أن يكون في الإعطاء. وأعني بالأموال كل ما يقوم به الدينار والدرهم (أعني بالورِق)[16]. والتبذير زيادة على التوسط (في هذا والتقتير)[17] نقصان (من التوسط)[18] «في الأموال»[19]. ونحن ننسب[20] أبدا التقتير

---

(9) رقم صفحة تحقيق عبد الرحمن بدوي.

(10) ، رقم صفحة نص الترجمة العبرية.

(11) في تحقيق عبد الرحمن بدوي = بدوي : "زالمقالة الرابعة من كتاب الأخلاق لأرسطو.

(12) العناوين بين «...» من وضع بدوي وقد جعلها بين «...» وسنحافظ عليها رغم عدم وجودها في الترجمة العبرية لنسهل على القارئ المقارنة بين نص بدوي وترجمة اصموئل المرسلي.

(13) (מה הוא) = ما هو فنقول في بدوي : بصفة السخاء

(14) عندما نجد الترجمة العبرية لا تنطبق تماما على اللفظ المترجم وإنما فيها اجتهاد من المترجم نثبت لفظها في الهامش ירא חטא.

(15) במשפטים

(16) רצוני במטבע

(17) בזה והכילות

(18) מהמצוע

(19) ما بين « » موجود في بدوي وناقص في نص الترجمة.

(20) ניחס ... לאשר ...، في بدوي : "نلزم"... الذين....

للذين يعنون[21] بجميع [بجمع][22] الأموال أكثر مما ينبغي. (142) "وأما التبذير فإنما ننسبه إلى المنهمكين في الشهوات والذين ينفقون أموالهم في اللذات، لأن أمثال هؤلاء هم الذين يسمون مبذرين"[23]. ولذلك يظن بهم أنهم أردأ من غيرهم، لأن معهم شرورا كثيرة معا، (لاختلاف شهواتهم)[24] فلذلك (لا)[25] يليق بهم هذا الاسم، لأن من شأن المبذر أن يكون معه شر واحد، وهو[26] إتلاف ماله، وذلك أن المبذر هو الذي يهلك نفسه بيده، لأنه قد يظن أن تلف (الرجل)[27] «ماله»[28] هلاك نفسه، من قبل أن العيش إنما يتم بماله. فعلى هذه الجهة يكون التبذير.

(144ע) [2] (قال) والأشياء التي نحتاج إليها هي التي نستعملها استعمالا جيدا، واستعمالا رديئا. والغنى من الأمور النافعة[29]. (والمحاسب)[30] الذي معه فضيلة في كل واحد من الأشياء هو الذي يستعمل (من) كل واحد من الأشياء على أفضل ما يكون. والذي معه فضيلة في الأموال هو المستعمل من الغنى[31] على أفضل ما يكون. وهذا هو السخي.

---

(21) ישגיחו

(22) قرأها المترجم ככל، وسنضع الألفاظ المقروءة خطأ أولاً ثم نضع الصحيح الأصلي بين [...]، مثال: بجميع [بجمع].

(23) ואולם הפזור הזה אמנם ייחסהו אל השטופים בתאוות ואשר יוציאו ממונותיהם בתענוגים לפי שכמו אלו הם אשר יקראו מפזרים. الفقرة في نص نقوماخيا (تحقيق بدوي) هي: "وربما ألزمناهم التبذير لأنا نسمي المنهمكين في الشهوات والذين ينفقون أموالهم في اللذات مبذرين" (ص ص. 143-144). وضع بدوي هذه الفقرة في هامش تحقيقه وعلق: "في الهامش: "وأما التبذير... كذا لخصه القاضي، وهو خلاف ما ثبت في هذه النسخة. والمعنى الصحيح هو الذي يثبت في التلخيص" أخلاق أرسطو طاليس، ترجمة إسحق بن حنين، [تحقيق عبد الرحمن بدوي] وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص. 141.

(24) ما بين قوسين زيادات في نص الترجمة، وهو في أغلبه من إضافات ابن رشد، وسنثبته بنصه العبري في الهامش: להתחלף תאוותיהם.

(25) לא

(26) في تحقيق بدوي "أعني"

(27) האיש.

(28) أضافها محقق الترجمة العبرية، وعلق بأن كل المخطوطات العبرية خِلْوٌ منها إلا نص ابن كسبي.

(29) في تحقيق بدوي: الناجعة.

(30) והמחושב.

(31) في تحقيق بدوي "الذي يستعمل الغني".

[3] (قال) و«قد» يعلم أن استعمال المال هو النفقة والإعطاء. فأما جمع المال وحفظه فهو اقتناؤه. ولذلك صار من شأن السخي أن يعطي «لمن ينبغي أن يعطي» أكثر من أن يأخذ من حيث لا ينبغي، وألا يأخذ من حيث لا ينبغي. فإن من شأن الفضيلة أن يكون الإنسان بها يحسن إلى غيره أكثر من أن يكون لا يحسن «إليه»، وأن يكون بها يفعل الجميل أكثر من أن يكون لا يفعل القبيح.

[4] (قال) ومما لا يخفى أن المعرفة [المعروف][32] والإحسان يوجدان [يتبعان] «في» الإعطاء، وأن قبول الإنسان الإحسانَ من غيره وألا يفعل القبيح يوجدان [يتبعان] «في» الأخذ[33]. "والمنة والشد [والشكر]"[34] إنما هو للمعطي، لا الذي يأخذ، والحمد أيضا له أكثر. والامتناع من الأخذ أسهل من الإعطاء، لأن إعطاءهم ما لهم أصعب من تركهم أخذَ ما ليس لهم. والأسخياء إنما هم الذين يعطون. فأما الذين يأخذون فليس يحمدون على أنهم أسخياء، إلا أنهم (ט 145) (لما تساووا في الأخذ)[35] فإنهم ليسوا دون الأسخياء في استعمال العدل. فأما الذين يأخذون (بالعدل)[36]، فليس يحمدون جدا. والأسخياء (محبوبون)[37] ويحمدون جدا، لأنهم نفاعون (ونفعهم في)[38] بذلهم (المال)[39]. (143) [40].

2 «السخاء – تابع ما قبله»

وأفعال الفضيلة جميلة، وبسبب الجميل تفعل، وفعلها صواب لأنها إنما تفعل لمن ينبغي أن تفعل به، وبالمقدار الذي ينبغي، وفي الوقت الذي ينبغي، (وبالجملة فإنها

---

(32) ההכרה قرأ المترجم "المعروف" "المعرفة". في الأصل "الإحسان والمعروف".

(33) ימצאו בלקיחה.

(34) ההודאה והחזקת : ترجم المترجم "المنة والشكر" "الاعتراف والشد"، وكأنه ترجم لفظ "منة" "اعتاراف" وقرأ لفظ "شكر" "شد"!؟.

(35) כאשר נשתוו בלקיחה.

(36) ביושר.

(37) נאהבים.

(38) ותתעלתם.

(39) הממון.

(40) هنا وضع بدوي عنوانا هو : 2 «السخاء–تابع ما قبله».

تفعل)[41] جميع الأشياء التي تتبع العدل [البذل] الصحيح[42] "ويُخَصُّ فاعل الفضيلة"[43] على أنه يفعلها باستلذاذ وبغير غضب[44] [تأذ]، "لأن الذي يفعل الفضيلة هو الذي"[45] إما ألا يكون معه أذى، أو يكون أذاه يسيرا. فأما الذي يعطي لمن لا ينبغي ولغير الجميل، بل لسبب آخر، فليس هو سخيا، لكنه يسمى باسم آخر، ولا الذي يعطي ويؤذي[46] [بتأذ] أيضا سخي، وذلك أنه يختار الأموال على الفعل الجميل، وليس هذا من فعل[47] [شأن] السخي. ولا يأخذ «السخي» أيضا من حيث لا ينبغي، وذلك أن الأخذ ليس هو من نوع [شأن][48] من لا يكرم الأموال. ولا سأل أيضا (من أحد)[49]، لأنه ليس يسهل على "«المحسن» الجواد"[50] أن يقبل إحسانا من أحد. وقد يأخذ من حيث يجب الأخذ، أعني من أملاكه، ليس على أن ذلك جميل، لكن على أنه مضطر إليه، ليكون عنده ما يعطي. ولا يمنع[51] [يضيع] أيضا ماله، إذ كان يريد بالمال "أن يكافيء[52] قوما (يومونه)[53]. وليس يعطي لكل من اتفق «له»، لكن يكون معه ما يعطي لمن ينبغي أن يعطيه وفي الوقت الذي ينبغي

---

(41) ובכלל הנה יפעלו. في بدوي : "الذي ينبغي، وفي جميع الأشياء...".

(42) في هامش 1 من هذه الصفحة 145 يقول بدوي : "وبالجملة فيفعل جميع التي تتبع القول الصحيح : صح، كذا لخصه القاضي، وهو الظاهر، لأن البذل الصحيح لائق بالكلام في السخاء، وإنما تقدم القول في الفضيلة بالجملة" غير أن الوارد في الترجمة العبرية لتلخيص ابن رشد هو "العدل" היושר وليس القول ولا البذل، ويحتمل أن يقرأ المترجم لفظ "بذل" "عدل" : היושר.

(43) ויוחד פועל המעלה ، بدوي : "وعلى أن يفعلها". عندما نجد جملا أو فقرات لا يظهر عليها أنها زيادات وإنما تصرف من المترجم بالقديم أو التأخير أو التلخيص...، فإننا نضع نص الترجمة العبرية في المتن ونضع النص العبري وما يقابله في نص بدوي في الهامش.

(44) צער.

(45) לפי שאשר יפעל המעלה הוא אשר بدوي : "لأن اللذيذ بالفضيلة".

(46) ויבזק.

(47) פועל

(48) ترجم المترجم لفض "شأن" مرة بـ " פועל " = فُعل، ومرة סוג = نوع.

(49) מאחד

(50) המטיב بدوي : "على الجواد المحسن".

(51) יאסור

(52) שיגמול בו אנשים ، في النص العبري "يكافئونه" وهو أنسب من "يكفي" في بدوي.

(53) יאותו לו.

وحيث تكون «عطيته» (عظيمة)[54] وحسنة. (144) ومن شأن السخي جدا أن يزيد في العطية حتى لا يترك لنفسه إلا القليل، إذ كان ليس قصده النظر لنفسه[55]. فالسخاء إذاً إنما يكون[56] [ينال] بحسب مال (السخي)[57]، لأنه ليس «إنما»[58] يكون إنسان يعطي كثيرا (وما يملكه كثير)[59]، أسخى من آخر يعطي قليلا "وما له قليل"[60] (حتى يكون فضل عطيته حسب نسبتها إلى ماله بالقياس إلى عطية الآخر)[61].

(146ע) [5] (قال) وقد نعلم أن الذين لم يكسبوا المال بأنفسهم، لكنهم نجحوا فيه[62] [ظفروا] به عن غير اكتساب، أسخى من غيرهم، لأنهم لم تنلهم ضرورة[63] [مضض] الحاجة "في اكتسابه و لم يفعل فيهم المال كذلك فعله لأن الناس كلهم يحبون أفعالهم"[64]، كالوالدين اللذين يحبان أولادهما، والشعراء الذين يحبون أشعارهم (ولذلك صار من يكتسب المال يحبه)[65]. ويعسر على السخي أن يستغني، إذ كان لا يقبل شيئا ولا يحفظ شيئا، بل يبذل المال ولا يكرمه لنفسه، بل إنما يكرمه ليعطيه. "ولذلك يرسل الناس (الأسخياء)[66] الصدفة والاتفاق"[67].

---

(54) גדולה

(55) אחר שהיה אין כוונתו העיון לעצמו ، وفي بدوي : "إذ كان ليس شريفا النظر لنفسه". وعلق بدوي قائلا في هامش ص. 144 : "غير واضح في المخطوط "شريفا"، ويناظرها في اليونانية : شريف، نبيل، حر". غير أن الترجمة العبرية أوضحت العبارة فاللفظ الذي لم يقرأه بدوي هو "قصده : העיון : النظر.

(56) יהיה.

(57) ממון הנדיב

(58) نضع بين «...» اللفظ أو العبارة التي وردت في النص العربي ويظهر أنها غير ملائمة في السياق.

(59) וקנינו רב

(60) וקנינו מועט ، وفي بدوي : "إذ كان ملكه الذي يعطي منه قليلا".

(61) עד שיהיה יתרון לנתינתו כפי יחסה אל ממונו על נתינת האחר.

(62) הצליחו

(63) הצורך.

(64) בקנינו ולא היה הממון גם כן פועל מפעולותיו שיאהבהו אחר שהיו בני אדם כולם אוהבים פעולותיהם، وفي بدوي : "والناس كلهم جروا بأن يحبوا أفعالهم".

(65) ולכן היה מי שיקנה הממון יאהבהו.

(66) הנדיבים

(67) ולכן ישלחו בני אדם אל הקרי וההזדמן وفي بدوي : ولذلك يعذل الناس البخت فيقولون ...

فيقولون ليس يستطيع[68] [يكاد] يستغني من كان للغنى (جديرا)[69] ومستحقا. وليس هذا بشيء يعرض (للأسخياء)[70] على غير قياس و«لا» بالاتفاق، لأنه ليس يمكن "أن يكون عند أحد"[71] أموال، من غير أن يعنى بجمعها، كما لا يكون "الأمر في سائر الأشياء الأخرى"[72] (يعني أن لا يكون عند أحد شيء غير الذي يريده)[73].

[6] (قال) وليس يعطي السخي (كما قلنا)[74] لمن لا ينبغي أن يعطى، وكما لا ينبغي، وغير ذلك من الصفات [الأحوال][75] التي لا تجب، لأنه إن فعل ذلك لم يكن فعله على ما توجبه الفضيلة. وإن أنفق ماله في هذه الأشياء، لم يكن إنفاقه فيما يجب أن ينفقه، فإن الأمر على ما قلنا في أن السخي هو الذي ينفق على قدر ملكه، وينفق على الأشياء التي يجب أن ينفق فيها، والذي يزيد على هذا هو المبذر. (145) ولذلك لا يسمى المتغلبون مبذرين، لأن نفقاتهم ليست زائدة "بالإضافة إلى"[76] كثرة أموالهم. فإن كان السخاء توسطا في الإعطاء والأخذ في الأموال، فالسخي إذن يعطي وينفق فيما ينبغي، وبمقدار ما ينبغي، ويفعل (على)[77] ذلك في الكثير والقليل على مثال واحد وباستلذاذ، ويأخذ من حيث يجب وبالمقدار الذي يجب. وذلك أن الفضيلة لما كانت توسطا فيما بين الأمرين جميعا (كان السخي يفعلهما معا)[78] كما ينبغي، أعني : (يأخذ كما ينبغي ويعطي كما ينبغي)[79]. وذلك أن العطية الفاضلة يلتصق بها [يتبعها][80] مثل هذا الأخذ. وما لم يكن مثل هذا الأخذ

---

(68) יוכל

(69) הגון ונאות

(70) לנדיבים

(71) לא יתכן שיהיה אצל אחד ، بدوي : "ليس يمكن أحدا أن يكون عنده".

(72) כמו שלא יהיה העניין בשאר הדברים، عند بدوي : "كما لا يكون في شيء من سائر الأمور الأخر .

(73) רצוני שלא יהיה אצל אחד דבר בלעדי שירצה בו

(74) כמו שאמרנו

(75) התארים

(76) בסמכות אל . بدوي : "عند".

(77) על

(78) היה הנדיב יפעל שניהם.

(79) יקח כמו שראוי ויתן כמו שראוי

(80) תדבק בה

فهو ضد (الفضيلة)[81]، لأن "الأخذ والإعطاء اللذين (ט147) يوجب"[82] كل منهما الآخر يكونان في هيئة[83] واحدة بعينها، (يعني أن من يعطي كما ينبغي، يأخذ كما ينبغي. وقد يعطي على غير ما ينبغي من يأخذ على غير ما ينبغي)[84]، "أما أن يوجد هذان المتضادان على هيئة واحدة فلا"[85]. وذلك أنه إن عرض للسخي[86] [له] أن ينفق ماله على خلاف ما يجب وعلى غير الصواب، اغتم وغضب[87] [وتأذى]، فإن أنفقه بمقدار وعلى ما ينبغي، سر والتذ بذلك، فإن من الفضيلة "أن يلتذ الإنسان بما يوجب ذلك، ويغتم ويغضب بما يوجب ذلك أيضا"[88].

[7] (قال) والسخي «أيضا» جيد الشركة في المال، لأنه لا يُقدِّر[89] [يَقْدِر] أن يظلم، إذ كان لا يكرم المال، ويشتد غمه إذا لم ينفق في شيء يجب أن ينفق فيه[90].

3 «السخاء، التبذير والتقتير»

فأما المبذر فقد يخطئ في هذه الأشياء، لأنه ليس يلتذ بالأشياء التي (146) يجب أن يلتذ بها، ولا كما ينبغي، ولا يغضب[91] [يتأذى] (بما يجب)[92].

---

(81) המעלה

(82) שהלקיחה והנתינה אשר תחיב כל אחת משתיהם . . .، بـدوي : "لأن الإعطاء والأخذ اللذين يتبع أحدهما . . .".

(83) בתכונה. . بدوي : "شيء".

(84) רצוני כי מי שיתן כמו שראוי יקח כפי מה שראוי. וכבר יתן על זולת מה שראוי מי שיקח על זולת מה שראוי.

(85) ואולם שימצאו שני ההפכים האלו בתכונה אחת הנה לא، بدوي : "... فأما المتضادان فلا".

(86) לנדיב

(87) ידאג ויצטער

(88) "שיתענג האדם במה שיחיב זה וידאג ויצטער במה שיחיב זה גם כן ، بـدوي : "أن يلتذ الإنسان أو يتأذى ويغتم في الأشياء التي يوجب ذلك فيها".

(89) ישער

(90) وردت في تحقيق بدوي بعد هذه الجملة، العبارة الآتية : "وكان على خلاف ما يوصي به سيمونديس". وعلق بدوي في الهامش : "راجع الخطابة لأرسطو م 2 ف16 ص. 1391 أ 8 حيث يورد قول لسيمونديس الجنوسي يتعلق بالحكمة والثروة".

(91) יצטער

(92) במה שיחויב ، بدوي : "به كذلك".

[8] (قال) وإذا أمعنا الكلام يتبين هذا المعنى أكثر. وقد قلنا إن التبذير والتقتير زيادة ونقصان، وهما في شيئين: في الإعطاء وفي الأخذ[93]. "فالتبذير يزيد بالإعطاء على التوسط به، وينقص بالأخذ من التوسط به والتقتير ينقص من التوسط بالإعطاء"[94]، ويزيد عليه بالأخذ إلا في أشياء يسيرة. "فحالتا التبذير لا تكاد تجتمع ولا تدوم[95]، "لأنه لا يمكن للإنسان ولن يسهل عليه"[96] أن يعطي كل واحد ولا يأخذ من أحد شيئا، لأن من لا يقتصد[97] قد يفني ماله "بدون شك" [وشيكا][98]. والذين لا يحترفون "لا يقتصدون"[99] هم الذين يظن بهم أنهم مبذرون. والمبذر قد يظن به أنه أفضل من المقتر كثيرا، وذلك أنه قد يسهل تَلَفُ[100] [تلافي] أمر (المبذر وصلاحه)[101]، من قبل السن ومن قبل العوز، ويمكنه أن يقرب من التوسط،إذ كان (يوجد له ما يوجد للسخي)[102]، "وهو الذي"[103] يعطي ولا يأخذ، (إلا أن الفرق بينه وبين السخي)[104] (ע 148) أنه لا يفعل واحد منهما على ما ينبغي. فإن هو تنبه وانقاد إلى أن ينتقل عن هذا، صار سخيا (وهذا عندما يشعر هذا الفاعلَ من نفسه)[105] ويعطي لمن يجب، ولا يأخذ من حيث لا يجب. ولذلك

---

(93) هنا جملة زائدة في تحقيق بدوي، وهي: "وذلك أنا وصفنا النفقة في الإعطاء" ولا معنى لها في السياق.

(94) הנה הפזור יוסיף בנתינה על המצוע בה ויחסר בלקיחה מהמצוע בה והכליות יחסר מהמצוע בנתינה، بدوي: "والتبذير يزيد على التوسط بالإعطاء وبترك الأخذ، «و» ينقص عنه بالأخذ، والتقتير ينقص عنه بالإعطاء ويزيد عليه بالأخذ".

(95) הנה ענין הפזור לא יוכל להתקפין ולהתמיד ، بدوي: "فأمور التبذير لا تكاد تقترن" وعلق في الهامش بأن ما في نص ابن رشد أصح. ص. 146 هامش 3.

(96) לפי שלא יתכן האדם ואינו ממה שיקל עליו שיתן بدوي "لأنه ليس يسهل على الإنسان".

(97) יקמץ في بدوي "يحترف".

(98) בלי ספק قرأها المترجم "بلا شك".

(99) יקמצו بدوي "يحترفون".

(100) הפסד قرأ المترجم "تلافي" "تلف" من التلف لا من التوقي.

(101) הפסד ענין המפזר ותקונו بدوي "تلافي أمره".

(102) ימצא לו מה שנמצא לנדיב بدوي "معه ما للسخي".

(103) והוא אשר بدوي: "لأنه قد".

(104) אלא כי ההבדל בינו ובין הנדיב

(105) וזה כשישער זה הפועל ממנו بدوي: "صار سخيا لأنه يصير يعطي لمن يجب...".

يظن به أنه ليس "ردئ الأخلاق"[106]، لأنه ليس من شأن الرديء والخسيس أن يفرط في الإعطاء ولا يأخذ، بل إنما ذلك من شن الغني.

[9] (قال) والذي هو مبذر على هذه الجهة، فنحن نعلم أنه أفضل كثيرا من المقتر للأسباب التي ذكرنا، ولأن المبذر ينفع كثيرا من الناس، والمقتر لا ينفع أحدا، ولا ينفع «أيضا» نفسه. ولكن كثيرا من المبذرين، كما قلنا، قد يأخذون شيئا من حيث لا يجب، فهم بهذه الجهة (147) مقترون. (وإنما يأخذون لـ)[107] أنهم يريدون أن ينفقوا ويريدون أن تسهل عليهم النفقة، (وذلك لأن أموالهم تنقضي بسرعة)[108]، فيضطرهم الأمر إلى أن يكتسبوا من مواضع أخرى[109]. ولأنهم مع ذلك، لا يهتمون[110] بالأمر الجميل، قد تضيق قلوبهم[111] [صدورهم] فيأخذون من كل موضع يسنح لهم. وذلك أنهم يشتهون أن يعطوا ولا يأبهون[112] [يسألون] من أين وكيف يأخذون. ولذلك صارت عطاياهم لا تنتسب إلى السخاء، ولا هي جميلة، ولا يفعلونها للجميل ولا كما يجب، "لكنهم يغتمون أحيانا لمن يناسبهم الفقر"[113]، و لم يعطوا ذوي الأخلاق الرضية شيئا. وربما أعطوا المال الكثير لمن يسألهم بالملق، أو بشيء آخر مما يلتذونه. ولذلك صار أكثرهم منهمك في لذاتهم، وذلك أن النفقة لما كانت تسهل عليهم، صاروا ينفقون[114] في شهواتهم، ولأن سيرتهم ليست جميلة صاروا يميلون إلى اللذات. فالمبذر إذا لم يكن منقادا للأدب، انتقل إلى هذه الأشياء. وإذا عني بنفسه وتفقد أمره، انتقل إلى التوسط وصار إلى الأمر الواجب.

---

(106) רע המדות بدوي : "أردأ في الخلق".

(107) " ואמנם יקחו לפי ש في بدوي" «مقترون. وما يجعلهم يميلون كثيرا إلى الأخذ هو»" وعلق في هامش ا (ص. 147) الحروف مطموسة فأكملناه عن اليوناني.

(108) نثبت نص الترجمة العبرية וזה כי ממונם יכלה במהירות .، أما بدوي فقد أثبت الفقرة : «فلا يستطيعون لان الموارد تعوزهم بسرعة»" وعلق قائلا : الحروف مطموسة فأكملناه عن اليوناني.

(109) ממקומות אחרים وفي بدوي : من موضع آخر.

(110) قرأها المترجم : لا يكونون مهمومين (من الهم والحزن) לא יהיו נשברים

(111) לבם.

(112) ולא ישימו לב

(113) אבל הם ידאגו פעמים ממי שיכשר לו העוני ، بدوي : "لكنهم ربما اغنوا من يصلح له الفقر".

(114) מוציאים ، بدوي "ينهبون".

[10] (ע149) (قال) فأما التقتير فداء لا برء له، والسبب في هذا[115] أنه قد يظن بالشيخوخة وبكل ضعف أنه يجعل صاحبه مقترا. والناس أشد إلفا له بالطبع من التبذير، لأن أكثر الناس يحبون جمع المال أكثر من محبتهم لبذله. والتقتير يقال على أشياء كثيرة، وهو كثير الأنواع، ويظن أن أحواله كثيرة. وذلك أنه لما كان يوجد في شيئين : في نقصان الإعطاء، وزيادة الأخذ، صار لا يجمع نوعاه[116] بالكلية لكل واحد. لكن ربما افترقا[117] حتى يكون بعض الناس يزيدون في الأخذ وبعضهم ينقصون في الإعطاء، وذلك أن الذي يسمى شحيحا ووضيعا ورديئا[118] (هو الذي ينقص)[119] في العطية، ولا يشتهي مال غيره ولا يريد أن يأخذ من أحد شيئا[120]. فقوم منهم يفعلون ذلك للنزهة[121] [للنزاهة] وتوقي الأمور القبيحة، فإنهم يقولون إنهم إنما يحفظون أموالهم خوفا من أن يصيروا إلى فعل القبيح، ومن هؤلاء الذي تسميه العامة كاره الافتراء !؟[122] وما أشبه ذلك. وإنما يسمونه [يسمون] بأمثال هذه الأشياء لمبالغتهم[123] في الامتناع من أن يعطوا أحدا شيئا. وقوم منهم يمتنعون من أن يأخذوا من غيرهم شيئا قطعا[124]، لأنهم يرون أنه لا يسهل أن يكون الإنسان يأخذ مال غيره ولا يأخذ غيره ماله، فهم بذلك يكتفون بألا يأخذوا ولا يعطوا. وقوم يبالغون [يفرطون] في الأخذ حتى يأخذوا من كل جهة، ويأخذون كل شيء يقدرون عليه، مثل ما يفعل البائعون بالدين والنساء[125] وأمثالهم، الذين يأخذون

---

(115) והסבה בזה بدوي : "وذلك".

(116) מיניו ، بدوي : "جزآه".

(117) في بدوي : "افترق نوعاه".

(118) צר עין ונקלה ופחות بدوي : "شحيحا ولئيما وبخيلا" הוא אשר יחסר

(119) הוא אשר יחסר.

(120) يوجد اضطراب في جملة بدوي "وذلك أن الذي يسمى شحيحا ولئيما وبخيلا ينقصون في العطية، ولا يشتهون مال غيرهم ولا يريدون أن يأخذوا من أحد شيئا".

(121) قراها المترجم "للنُّزْهَة" לטיול.

(122) שונא החופות غير واضح ما قرأه المترجم، والـ חפה جذر عبري يعني الإخفاء، والـ חפת المظلة. وفي الأصل "مقدد العدس"، يشرحها بدوي بـ "مقدد العد" : من يقطعه قطعا من باب شدة البخل".

(123) להפליגם ، بدوي : "لإفراطهم".

(124) לגמרי ، بدوي : "فَرَقاً".

(125) في الأصل "المعيرون أعني القوادين". وفي الترجمة العبرية " הקופים והנשים = البائعون بالدين والنساء". ومن معني הקופים البيع بالنسيئة أو البيع بالدَّين.

"الكثير على اليسير[126]، فإن هؤلاء يأخذون من حيث لا يجب، والمقدار الذي لا يجب. والأمر الجامع[127] لهم الربح القبيح، فإنهم كلهم يحتملون العار والفضيحة بسبب الربح اليسير. وذلك أن الذين يأخذون الأرباح[128] من حيث لا يجب لا نسميهم مقترين: مثل المحاربين[129] إذا نهبوا المدن[130] وسلبوا الهياكل، لكن الأولى [ע 150] أن نسميهم شرارا وخطأة[131] وظلمة. فأما "المقامر"[132] واللص فهما من المقترين، لأنهما يطلبان الربح القبيح ويفعلان ما يفعلانه بسبب الربح، ويحتملان العار. فاللصوص يحتملون البلايا العظيمة بسبب الأخذ، "والمقامرون"[133] يربحون على أصدقائهم الذين ينبغي لهم أن يعطوهم. والفريقان، كلاهما، يطلبان الربح من حيث لا يجب، فهم لذلك من أصحاب الربح القبيح بإرادتهم. (149) [11] (قال) وهذه الأصناف كلها من أصناف الأخذ من شأن المقترين. وبالواجب يقال إن المقتر يضاد السخي[134]، وذلك أن التقتير أعظم شرا من التبذير، وخطأ الناس فيه[135] أكثر من خطئهم في التبذير.

4 «الكـــرم»

[12] (قال) هذا مقدار ما ينبغي أن نقول في السخاء والرذائل المضادة له. وينبغي أن نتبع ذلك بصفة التسامح[136] فإنه قد يظن أنه فضيلة في المال. وليست تشمل على جميع الأفعال التي تكون في الأموال، مثل السخاء «على جميع الأفعال التي تكون في الأموال» لكنه إنما يكون في الإنفاق فقط، فإنه يفضل السخاء[137] في الإنفاق لكثرة ما ينفق وعظمه، كما يدل اسمه في لغة اليونانيين، فإنه يدل على نفقة

(126) אשר יקחו המעט על הרב، بدوي: "يأخذون اليسير على الكثير".
(127) הכולל، بدوي: "العائد".
(128) הרוחים، بدوي: "الرغائب".
(129) הלוחמים، بدوي: "المتغلبين".
(130) המדינות، بدوي: "المال".
(131) וחטאים، بدوي: "كفرة".
(132) ترجم المترجم "المقامر" بـ הצוחקים ממונם: اللاعبون بأموالهم.
(133) ترجم "المقامرون" بـ "لاعبو النرد" צוחקי הקוביא، وترجم "المقامر" أعلاه بـ"اللاعبون بأموالهم".
(134) הכילי מתהפך לנדיב، بدوي: "التقتير يضاد السخاء".
(135) بدوي "فيهما" وهو خطأ.
(136) התהרנות، بدوي: "الكرم".
(137) הנדיבות، في الأصل "الحرية". علق بدوي في الهامش: "السخاء: لخصه القاضي".

واجبة في أمر عظيم. والعظيم يقال في المضاف إلى الشيء[138]، "ولذلك كانت النفقة على الركب = [السفين] الكثير عظيمة بالإضافة = [قياسا] إلى النفقة على الواحد"[139]. وواجب النفقة[140] يكون حسب المنفق والشيء الذي ينفق فيه. فأما الذي ينفق في الأمور الصغار «والمقتصر» على ما يجب من النفقة فيها فلا يقال له متسامح[141]، بل إنما يقال المتسامح [الكريم] [150] لمن ينفق على الأمور العظام. وذلك أن المتسامح [الكريم] سخي، والسخي «المنسوب» ليس هو لا محالة كريما. والنقصان في هذه الحال (الذي هو تسامح [كرم])[142] يسمى النذالة، والزيادة تسمى هياجا[143]. وليس يزيد الهياج [البذخ] على الكرم [الكريم] بعظم ما يفعله في الأشياء التي يجب، لكن "بعظم ما يفعله في الأشياء التي لا تجب ولا يقف على ما لا يجب"[144]. وسنصف حاله (لا 151) بأخرة. فأما الكريم فيشبه العارف[145]، لأنه يقدر على معرفة الواجب وينفق النفقات الجليلة بعناية. وذلك أن الأمر على ما قلنا[ه] أولا أن الحال "تحصل [تكمل] وتحد [وتجود]"[146] بالأفعال بعد أن يكون هو الذي يفعل الأفعال"[147]. فنفقات الكريم نفقات جليلة واجبة، وكذلك أعماله أيضا، وذلك أن نفقته تبلغ من عظمتها ووجوبها لعمله ما يكون العمل يساوي النفقة، والنفقة تساوي العمل، أو يكون العمل يفوق النفقة. وإذا كانت أفعال

---

(138) יאמר בסמיכות ، بدوي : "من المضاف".

(139) ולכן היתה ההוצאה על הספינות הרבות גדולה בסמיכות אל ההוצאה על האחת ، بدوي : "وذلك أنه ليس النفقة على الركب الكبير والنفقة على الاكانة واحدة بعينها". ونقل بدوي فقرة ابن رشد كما هي في الترجمة العبرية في الهامش، غير أنه أثبت "الواجب" بدل "الواحد"، وهو مخالف للمعنى بطبيعة الحال.

(140) והמחויב ההוצאה ، وفي الأصل "والواجب في النفقة".

(141) ותרן ، في الأصل "كريم". وبعد هذه الفقرة أضاف بدوي بين «» ما يأتي : «مثل ذلك الذي يقول : كثيرا ما أعطيت المتشرد» ولا وجود لها في الترجمة العبرية، وقد علق بدوي في الهامش بما يأتي : "ناقص وأضفناه. والعبارة تذكر بما ورد في "الأوديسا" نشيد 17 البيت 420". هامش 5 ص. 149.

(142) אשר הוא הותרן.

(143) המיה، بدوي : "والزيادة تسمى بالبذخ والطرمذة"، ولم تترجم لفظة "طرمذة".

(144) אבל+ בגדול מה שיפעלהו בדברים אשר לא יחויב ולא יעמד ממה שלא יחויב ، بدوي : "لكن فيما يجب ولا يتناهى مما لا يجب".

(145) היודע ، بدوي : "العالم".

(146) قرأ المترجم لفظ "تحصل" تكمل، وقرأ لفظ "تجود" تُحَدُّ.

(147) ישלם ויוגבל בפעולות אחר שהיה הוא אשר יפעל הפעולות ، في الأصل "تحصل وتجود بالأفعال ومن يفعلها".

الكريم تجرى هذا المجرى، فإنما يفعلها من أجل الجميل، لأن هذا أمر عام للفضائل، ويفعلها أيضا بلذة وسهولة(148)، "لأن الاستقصاء والتدقيق الشديد في النفقات هو نذالة"(149). ونظره في أن يكون ما يعمله على غاية الجودة (والشر) [«والتدبير في النفقة» [«والشرف»]](150) أكثر من نظره في أن يكون «مقدار ما ينفق عليه يسيرا. (ولما كان الأمر كذلك) فواجب ضرورة أن يكون»(151) الكريم سخيا، لأن السخاء ينفق ما يجب أن ينفقه وكما ينبغي. ولكبر هَمٍّ(152) [همة] الكريم يعمل ما يعمله السخي، (وينفق)(153) من مثل النفقة التي ينفقها على أجل ما يكون من العمل، وذلك أن ليس فضيلة القنية، (أعني الغنى)(154)، وفضيلة العمل واحدة، «بعينها»، لأن فضيلة القنية، "أن يكون قسطه من المال أكبر وأن يكون المال جيدا كالذهب»(155)، وفضيلة العمل أن يكون عظيما «حسنا». (152ע) "ومن نظر إلى مثل هذا العمل يعجب منه، ولذلك كان الكرم شيء يعجب منه"(156).

---

(148) וקלות ، بدوي : "ومسامحة".

(149) לפי שהחקירה ביותר ודקדוק רב בהוצאות הוא פחיתות ، بدوي : "لأن الاستقصاء في المكاس وتدقيق النظر نذالة".

(150) أثبت بيرمان محقق الترجمة العبرية لفظ "الشر" : הרע بدل "السرد" الواردة في بدوي، لأنه ورد في بعض النسخ العبرية لفظ " הרע" ويرى بيرمان أن بدوي وضع اللفظ خطأ، فلا معنى لـ "السرد" هنا، واقترح أن يكون اللفظ هو "الثروة" مع أنه أثبت في النص لفظ "الشر" بين ( )، ثم أثبت بعد لفظ "الشر" « והסדר בהוצאה » : «الثروة» ثم قال إن الترجمة الجيدة هي الموافقة للنسخة اللاتينية وفيها : honorificentiae، و لم ينتبه بيرمان أنه اقترب من اللفظ الحقيقي في نص ابن رشد، فما قرأه بدوي "السرد" والمترجم العبري "الشر" لا يمكن أن يكون إلا "الشرف" وهو مقابل اللفظ اللاتيني "honorificentiae"، فلعل "الفاء" كانت غير واضحة في المخطوط، وغالبا ما يهمل الناسخ النقط، وهكذا صار لفظ "الشرف" "السرد" و"الشر" والأصح.

(151) ما بين «» غير موجود في نسخ الترجمة وأضافه برمان من النص العربي لبدوي.

(152) מחשבה ، فهم المترجم "هِمَّة" "هَم".

(153) ויוצא.

(154) רצוני העושר.

(155) שיהיה חלקו מהממון יותר רב ושיהיה הממון טוב כמו הזהב ، بدوي : "أن يكون قسط ذو مقدار أكبر أو يكون جيدا بمنزلة الذهب".
في الأصل "قسط ذو مقدار".

(156) ומי שיעיין אל כמו זה המעשה יפלא ממנו ולכן היה הותרון דבר יפלא ממנו ، بدوي : "فإن من نظر إلى مثل هذا العمل حتى يعجب منه من يراه تعجب منه والكرم شيء يعجب منه". وواضح أن هذه الجملة غير سليمة.

"والكرم فضيلة فعله في عظم النفقات"[157]، وهي من النفقات التي نقول إنها نفيسة[158] كريمة، مثل النفقات في أمور الله، أعني القرابين والنذور وعمل الذبائح[159]، وكل ما يعظم[160] به المتألهون وما يبذل للعامة مثل الضيافة والصلات وجودة [بذل] الطعام لأهل المدينة. وهذه الأشياء كما قلنا إنما تنسب إلى فاعلها، (أعني توصف بها أفعالهم)[161] بأن يعلم من هو، ومن أي مال ينفق. فإنما الأموال ليس «إنما» ينبغي أن تكون (مما)[162] يليق بالعمل فقط، بل وبالذي "يعمل العمل"[163]، ولذلك لا يكون المسكين كريما لأن ليس له أموال ينفق منها نفقات كثيرة على ما يجب. ومن رام ذلك من المساكين فهو مائق لأنه رام ما هو مجاوز لقدرته[164] وللواجب، لأن الشيء إنما يكون على ما توجبه الفضيلة إذ كان يجري على الصواب. والكرم يليق بمن له في «أمثال» هذه الأشياء سابقة، إما بنفسه وإما بأسلافه، أو من له شرف وحسب، وما أشبه ذلك. فإن أمثال هذه الأشياء لها عظم وقدرة [وقدْر]. "والكريم أجدر أن يكون الذي هو بهذه الصفة"[165]، وأن يكون الكرم في أمثال هذه النفقات كما وصفنا، لأنها أعظم النفقات وأكرمها. فأما النفقات الخاصية (في الكرم)[166]، فكل ما ينفق في مرة واحدة: مثل ما ينفق في عَرْش[167] [عُرس] وما شبه، أو في شيء مُتَضَمَّنٌ فيه[168] [يعنى به] أهل المدينة أجمعهم وذوو القدرة [الأقدار] منهم أو في ضيافة الغرباء و«إنفاذ» الرسل والهدايا. وذلك أن الكريم ليس

(157) והותרנות מעלה פעולתה בגדול ההוצאות ، بدوي : "وفعل الكريم فضيلة في عظم النفقات".

(158) חשובות.

(159) המזבחות ، بدوي : "الأواني".

(160) יתגדלו، بدوي : "يتحلون".

(161) ר"ל יתואר בם פועליהם.

(162) ממה.

(163) بدوي : "يعمله".

(164) ליכולתו ، قرأ المترجم "لمقداره" "لقدرته".

(165) והותרן יותר ראוי שיהיה אשר הוא ، بدوي : " وأجدر وأن يكون الكريم بهذه الصفة".

(166) בותרנות.

(167) החופות ، قرأ المترجم لفظ "عُرْس" "عَرْش = سرير".

(168) יכלולי، في الأصل "يعني".

هو منفاقا في أمور نفسه، بل في الأمور العامية. والهدايا بينها وبين القرابين تشابه ما. والكريم قد يبني مسكنا يليق بعناية [بغناه][169]، فإن له في ذلك ترحيبا [جمالا][170]. وأكثر ما ينفق في (152) الأشياء التي تبقى زمانا طويلا، إذ كانت أجود ما يكون وينفق في كل واحد من أعماله ما يليق به، وذلك أن ليس الأمور التي تصلح لله[171] والأمور التي تصلح للناس أمورا واحدة بعينها، ولا ما يصلح للمُصَلِّي [للمصلّى][172] يصلح للغني [للقبر][173] وقد يكون في أجناس النفقات نفقات واحدة في جنسها[174]. فأكرم النفقات النفقة (153 لا) العظيمة في الأمر العظيم. وبين العظيم في العمل والعظيم في النفقة خلاف. فإن (الحيوانات المسماة) الكرة (والزرافة) والدوامة (الوحشية) ؟! [175] من أجلٍ ما يُخاف[176] الصبي به، وثمنهما قليل، فلذلك صار الكريم في أي جنس عمل فإن عمله يكون[177] بكبر همة، وذلك أن أمثال هذا الفعل لا ينقص عن مقدار ما أنفق عليه.

6 «الكرم وأضداده – تابع»

فهذه صفة الكريم. فأما الزائد على هذا وهو الضجيج [البذخ][178]، فإنما يزيد عليه بأنه يتجاوز في النفقة الواجب، كما قلنا، لأنه يفني [يغني][179] فيما يحتاج إلى

---

(169) בהשגחה، قرأ المترجم "بغناه" "بعناية".

(170) הסברת פנים ، يعني التعبير في العبيرية الترحيب وإبداء التودد.

(171) לאלה، وضع المترجم اسم "الله" كما هو حرفا بالنطق العربي.

(172) قرأ المترجم "المُصَلِّي" "المُصَلَّى" = למתפלל".

(173) قرأ المترجم "القبر" "الغني" = לעשיר ". قابل بين "المصلِّي" و"لغني" وبعد عن ذهنه مفهوم المصلَّى الذي لا يقابله شيء في اليهودية، فجاءه ذكر القبر غريبا.

(174) بدوي "وقد يكون في النفقات واحدة عظيمة في جنسها".

(175) בעלי חיים הנקראים אלכרה ואלזראפה ואלדואמתין המדבריים ، أخطأ هنا المترجم وظن أن "الكرة" اسم حيوان، وأضاف الزرافة وليست في الأصل، وتررك لفظ "الدوامتين" دون ترجمة، وترجم لفظ "السريتين" بـ "الوحشية". والأصل في الجملة هو : ". فإن الكرة والدوامة السريتين".

(176) שייראו، بدوي : "يتحف".

(177) الجملة هنا أوضح من نص بدوي الذي فيه : "فلذلك صار الكريم في أي جنس عمل عمله بكبر همة" الجملة هنا ناقصة.

(178) ترجم "بذخ" بـ ההומה : الضجيج ؟!.

(179) יכלה قرأ المترجم لفظ "يغني" "يفني".

اليسير من النفقات شيئا كثيرا، ويتعاظم [يتناهى][180] في أشياء (كثيرة)، "مثل أن يهيء طعام عريش= سرير [عرس] لأناس من ذوي الشهرة ويعطي للأغنياء عندما يكونون بجواره، ويعلق سُتُورا من حرير على أبواب بيته بالخارج كما يفعل أهل المبالغة والمغالاة" [الصلف والنخوة][181]. وليس يفعل ما يفعله محبة لجميل، لكن ليري الناس يساره ولظنه أن الناس يعجبون بهذا من فعله. وحيث ينبغي له أن (153) ينفق كثيرا ينفق قليلا، وحيث ينبغي أن ينفق قليلا ينفق كثيرا.

فأما النذل فقد ينقص عن الكريم في كل شيء، ويتلف الأشياء العظيمة فيما صغر من الأمور، فيفسد الجميل ويهلكه. وإنما قصده في كل ما يريد أن يفعله أن تكون نفقته يسيرة، وكذلك عطيته. وكل ما يفعله يرى أنه فوق الواجب. فهذه الحالات رذائل[182]، إلا أنها لا تكسب أصحابها عارا، "إلا أنها ليست"[183] تضر من يقرب من صاحبها، ولا هي قبيحة جدا.

7 «مقالة في كبر النفس»

(ע154) [31] (قال) فأما كبر النفس فيشبه أن يكون في أمور عظيمة، كما يدل (عليه) اسمه. فلنصف أولا الأمور التي يوجد فيها. ولا فرق بين أن يكون نظرنا في كبير النفس أو في كبر النفس[184] وقد يظن أن الكبير النفس هو الذي يؤهل نفسه للأمور العظيمة، وهو لذلك مؤهل[185] [أهل]. فإن من فعل ذلك على غير

---

(180) في الترجمة יתגדל: "يتعاظم"، وفي النص الأصلي "يتناهى".

(181) כמו שיכין מאכל החופות לאנשי השם ויתן לעשירים כאשר יהיו שכניו ויתלה מכסאות המשי על דלתי ביתו החוצה כמו שיעשו בעלי ההפלג והגחמה. بدوي: "مثل أن «ينفق على مأدبة بالاشتراك ما ينفق على مأدبة عرس، وإذا جهز جوقة» وعلق في الهامش: "غير واضح في المخطوط" وعلق بعد الجملة "للمغنين إذا اجتازوا به يعلق دستور الفرفير على الأبواب المفتوحة كما يفعل أهل..." : في اليوناني: "كما يفعل أهل ميغارا. وكان أهل أثينا يأخذون على أهل ميغارا أنهم يمثلون الكوميديات على نحو يتسم بالفظاظة والغلظة في التفخيم والديكور". وترجم المترجم "الصلف والنخوة" بـ المبالغة والمغالاة הפלגה והגחמה.

(182) ترجم أعلاه "النذل" بـ הפחות، وترجم هنا "رذائل" פחיתות، أي بجمع اللفظ العبري لا غير.

(183) אלא שהם، بدوي: "لأنها ليست".

(184) בגדול הנפש או בגודל הנפש، بدوي: "كبر النفس أو في كبير النفس".

(185) מוכן.

استحقاق فهو جاهل [مائق][186]. وليس أحد من أهل الفضيلة مائقا ولا أحمق[187]. فالذي بهذه الصفة هو الكبير النفس. وأما من هو أهل لأمور يسيرة، وهو يؤهل نفسه لذلك، فهو صحيح الرأي وليس «هو» كبير النفس، لأن كبر النفس (يكون) في الأمور العظام، كما أن المجاملة[188] «تكون» في الأبدان العظام، والمِلاحة[189] [والمَلاحة] في الأبدان الصغار. وأما الذي يؤهل نفسه للأمور (154) الكبار وليس هو أهلا لها. فهو المتفنج[190]. وليس كل من أهل نفسه لأكثر مما تستحق هو متفنج. فأما من أهل نفسه لدون ما تستحق، فهو الصغير النفس، (سواء)[191] كان (بنفسه) مستحقا لأمور عظام، أو متوسطة، أو صغار، "كأن يؤهل نفسه منها لما هو أصغر من قدرته، لأن هذا هو الذي"[192] يظن به أنه صغير النفس خاصة. فأما من كان يستحق الأمور العظام فأهل نفسه للأمور الصغار، (فإنه أكثر استحقاقا لذلك)[193]. لأنه إذا كان يستحق الأمور العظام فأهل نفسه لما دونها، فلن تراه هنا لو لم يكن مستحقا لها[194]! (أعني أنه كان الأولى أن يؤهل نفسه للأمور الصغيرة)[195]. فالكبير النفس نهاية في عظم الأشياء التي يعملها، ومتوسط في عمله إياها كما ينبغي "أن يؤهل نفسه لما ينبغي أن يؤهل، وكما ينبغي"[196]. والصغير القدر[197] ينقص عنه في ذلك «والمتفنج يزيد عليه في ذلك». وإذا كان الكبير النفس يؤهل نفسه للأمور العظام وهو يستحق لذلك، وخاصة للأمور التي في غاية العظم، فلا شك

---

(186) סכל.

(187) משוגע بدوي : "جاهل".

(188) הסברת הפנים ، قرأ المترجم "الجمال" "المجاملة"..

(189) قرأ المترجم لفظ "المَلاحة" "المِلاحة" : המלחות

(190) הגאה : شرحه بدوي في الهامش : المغرور، المدعي ما ليس له.

(191) בין שהיה בנפשו ראוי ، بدوي : "... النفس : كان مستحقا لأمور عظام...".

(192) כשהכין נפשו מהם למה שהוא יותר קטן מיכלתו כי זה הוא אשר ، بدوي : "فأهل نفسه لدون استحقاقه".

(193) הנה הוא יותר ראוי בזה.

(194) הנה לא תראהו אלו לא היה ראוי להם، بدوي : "فما تراه كان يعمل لو لم يكن مستحقا لذلك ؟".

(195) רצוני שהוא היה היותר ראוי שיכין נפשו לענינים הקטנים.

(196) שהוא יכין נפשו למה שראוי שיכין ועל מה שראוי ، بدوي : "لأنه يؤهل نفسه لاستحقاقه".

(197) השעור، بدوي : "النفس".

[محالة][198] "أن ذلك يكون في شيء واحد"[199] (بعد أن تكون الغاية بشيء واحد)[200]. والاستحقاق إنما يقال بحسب الخيرات التي من خارج. وإنما (ל155) يكون[201] هذا الشيء الواحد الذي من خارج أعظم ما يكون إذا كان يخدم به الله (تعالى). وما يشتهيه ذو القدرة (الرفيع و(ذوو) الجهاد في الأموال [في الأمور][202] التي في غاية الجمال. والذي يجري هذا المجرى هو الكرامة، فإنها أجل الخيرات التي من خارج. فالكبير النفس إذاً إنما يوجد في (حب)[203] الكرامات وعدمها على الحال الواجبة. ويتبين من أمر كبيري الأنفس – من غير أن يحتاج في ذلك إلى قياس – أنهم يلتمسون الكرامة، لأن العظماء من[204] الناس خاصة يؤهلون أنفسهم للكرامة ويفعلون ذلك على قدر المناسب [الاستحقاق][205]. فأما الصغير النفس فهو ينقص (عما أهل له)[206] نفسه وعن استحقاق الكبير النفس. والمتفنج يزيد على (ما تستحق)[207] نفسه ولا يزيد على (ما يستحق) الكبير النفس. والكبير النفس إن كان مستحقا لأعظم الأمور فهو أفضل الناس. وذلك أن (155) الفاضل يستحق أبدا ما عظم من الأمور. وأفضل الناس يستحق أعظم الأمور. فيجب إذن أن يكون كبير النفس خيرا. ويظن بالكبير النفس أن له في كل واحد ة من الفضائل ما عظم (منها)[208]. وليس يليق (به)[209] أصلا أن يهرب إذا حركه أكثر الأشياء أذىً[210]، ولا أن يظلم، وذلك أن من لا يتعاظمه شيء فليس سبب يدعوه إلى فعل القبيح.

---

(198) ספק.

(199) שזה יהיה בדבר אחד ، بدوي : "أنها تكون كذلك في شيء واحد".

(200) אחר שיהיה התכלית אמנם הוא בדבר אחד.

(201) יהיה ، بدوي : "نضع"

(202) בממנות بدوي : "الأمور".

(203) אהבה.

(204) מן بدوي : "دين" وهو خطأ قد يكون مطبعيا.

(205) הראוי

(206) ממה שתוכן אליו ، بدوي : "فهو ينقص عن نفسه وعن استحقاق...".

(207) הראוי.

(208) ממנה.

(209) בו.

(210) היותר מזיק שבדברים ، بدوي : "أذى شيء".

[14] (قال) ومن يتبع الأمور الجزئية يَسْتَبِنْ له أن الكبير النفس إذا لم يكن خيرا، يضحك عليه الناس(211). ولا يكون أيضا مستحقا للكرامة إذا كان رديئا، إذ كانت الكرامة إنما هي مجاورة [جائزة](212) الفضيلة، وإنما يتناولها الخيار من الناس. ويظهر [ويجب](213) أن يكون كبر النفس زينة ما للفضائل لأنه يجعلها عظيمة. ولا يكون كبير النفس إلا بالفضائل. ولذلك عسيرا ما يوجد كبير النفس على الحقيقة، لأنه ليس يمكن أن يوجد أخيرا في الأخيار(214). (ولكون ذلك كذلك)(215)، فالكبير النفس إذاً إنما يوجد خاصة في الكرامات وعدمها. "وإذا أكرم على الأمور العظيمة ومن الخيِّرين من"(216) الناس، سر سرورا يسيرا. "من قبل أنه إنما نال بذلك منهم ما هو له مستحق أو دون ما هو مستحق له"(217)، فإن الفضيلة (156ב) التامة لا توجد لها كرامة (تساويها)(218) وتستأهلها، ولكنه كثيرا ما "يتقبل هذا الرجل"(219) الكرامة من قبل "أن مكرميه لا يمكنهم أن يكرموه بأعظم من هذا المقدار"(220). فأما إذا أكرم على أمور صغار ومن أفناء الناس، فإنه يحتقر(221) [يتهاون] بذلك ويستخف به لأنه على غير استحقاقه. وكذلك يجري أمره في عدم الكرامة، (أعني إذا عدمها يحتقرها [يتهاون فيها])(222) وإلا لم يكن عدلا في نفسه. فالكبير النفس، كما

(211) ילעיגו עליו בני אדם، بدوي : "ضحك به كل أحد".

(212) قرأ المترجم "جائزة" "مجاورة" : שכן.

(213) וידמה ، بدوي : "ويجب".

(214) האחרון שבטובים ، بدوي : "إلا خيرا جوادا".

(215) ובהיות זה כן

(216) וכאשר יכובד על העינינים הגדולים ומהטובים מן ، بدوي : "وإذا أكرم «إكراما رائعا من جانب الخيرين...» ووضعها بين «» وعلق في الهامش بـ "الكلمات غير واضحة في المخطوط".

(217) מפני שהוא אמנם השיג בזה מהם מה שהוא לו ראוי או למטה מה שהוא ראוי לו ، بدوي : "من قبل أنه إنما نال ذلك منهم «باستحقاق منه» له أو دون ماله" وعلق في الهامش أن ما بين «» غير واضح في المخطوط.

(218) ישוה לה.

(219) מה שיקבל האיש ، بدوي : "ما تقبل منهم".

(220) שהמכבדים אותו אי אפשר להם שיכבדוהו ביותר מהשעור ההוא ، بدوي : "ليس يمكنهم أن يكرموه بأكثر من ذلك".

(221) יתבזה.

(222) רצוני כשיעדר ממנו יתבזה בו.

وصفنا، "يكون مناسبا للكرامات"(223) أكثر من كل شيء، "ويكون مناسبا"(224) [ويبتغي] أيضا "المقدرة واليسار"(225). "وكل سعادة أو قلق [مشقة](226) توجد عنده من خارج فأي يحصل له منهما، فهو يرى أنه إنما حصل منهما بمقدار"(227) : فلا إذا أسعد فرح ولا إذا قلق(228) [شقي] اغتم. لأنه ليس الكرامة عنده من أعظم الأمور. والمقدرة والغنى إنما يختاران(229) [يؤثران] بسبب الكرامة: فمن كان له مقدرة وغنى، فهو يجب(230) [يحب] أن يكرم بهما. فمن كانت الكرامة (156) عنده قليلة، فسائر الأشياء الأخر أيضا تقل عنده. ولذلك يظن بهم أنهم أصحاب مبالغة(231) [النخوة].

8 «كبر النفس تابع ما قبله»

وقد يظن بالسعادات (الخارجة)(232) أنها تعين على كبر النفس، "وكذلك ذوي الحسب والمقدرة والغناء، لأن ذوي الحسب يكونون مستحقين للكرامة، وكذلك ذوو الحسب والمقدرة والغناء"(233) لأنهم ذوو فضل، والخير من الأمور الفاضلة. وكل فاضل فاستحقاقه لكرامة أكثر. "فلذلك عندما توجد هذه الأشياء لكبيري الأنفس تجعلهم من كبيري النفوس"(234). "وقد يكرم قوم قوما"(235)

(223) היה ראוי אל הכבודות ، بدوي : "يبتغي الكرامات".

(224) ויהיה ראוי.

(225) אל היכולת והעושר ، بدوي : " اليسار والمقدرة".

(226) וצער.

(227) וכל הצלחה וצער תמצא לו מחוץ הנה אי זה משניהם יגיע אליו מהם הנה הוא יראה שמה שהגיע מהם אמנם הגיע לו בשעור ، بدوي : "وكل سعادة أو مشقة تكون فيه إنما تكون في أيهما حصل بمقدار".

(228) כשהצטער.

(229) נבחרים.

(230) יתחיב.

(231) גחמא.

(232) החיצונית.

(233) כמו היחסים והיכולות והעושר לפי שבעלי היחסים יהיו ראוים לכבוד וכן בעלי היכלות והעושר ، بدوي : "لأن ذوي الحسب يستحقون الكرامة، وكذلك ذوو المقدر ة والأغنياء"

(234) ולכן כשנמצאו אלו הדברים לגדולי הנפשות שמו אותם יותר גדולי נפשות בגלל ، بدوي : "فلذلك تصيِّر هذه الأشياء من توجد لهم من الكبيري الأنفس أكبرَ نفسا".

(235) וכבר יכבדו בני אדם אנשים ، بدوي : "وذلك أن قوما قد يكبرون قوما".

(بسبب هذه الخيرات التي من خارج)[236]. فأما المكرم على الحقيقة فهو الخير وحده. فأما الذي يجمع الأمرين جميعا فهو يستحق الكرامة أكثر. فأما الذين توجد لهم هذه «الخيرات» من غير أن توجد لهم فضيلة، فليس يؤهلون أنفسهم للأمور العظام (من الكرامة)[237] على طريق القول[238] [العدل]، (أعني على طريق المدح)[239] ولا يقال فيهم إنهم كبيرو الأنفس بالحقيقة[240]، (وإنما يكرمون)[241] لأن هذه الأمور ليس توجد خلوا من فضيلة ألبتة، لأنهم إذا كانوا خلوا من الفضيلة كانوا "يستهزؤون بأصحاب الألسن"[242]، وذلك أنه ليس يسهل "لأحد وجود الخيرات لإنسان ما"[243] على ما يجب من غير فضيلة، "وإذا لم يجدوا لهم الخيرات كما يجب"[244] وظنوا أنهم يفضلون غيرهم (157ע) "مقتوا الناس وعلموا [وعملوا]"[245] أي شيء اتفق لهم، وذلك أنهم يقتدون بالكبيري النفوس[246] وليس يشبهونه [م]، وإنما يقتدون به[م] (157) فيما يمكنهم، وأما ما توجبه الفضيلة ليس يفعلونه، (ولتشبههم بكبيري النفوس)[247] يزدرون بغيرهم. "وذلك أن الكبير"[248] النفس فبالحق يزدري بغيره لأنه يعتقد الحق، فأما عامة الناس فيعتقدون أي شي اتفق لهم. وليس (كبير النفس)[249] هو كثير المخاطرة، لكنه عظيم المخاطرة. وإذا وقع في خطر استهان[250] بحياته لأنه يرى أنه ليس يستحق لا محالة أن يحيا على خطر.

---

(236) בגלל אלה הטובים אשר מחוץ.

(237) מהכבוד.

(238) המאמר . و"القول" أولى حسب ما أضافه ابن رشد : "أعني على طريق المدح".

(239) רצוני על דרך השבח.

(240) באמתות ، بدوي : "بالصحة".

(241) ואמנם יכובדו לפי . . . ، بدوي : "وذلك أن هذه...".

(242) في بدوي "كانوا ممتهنين بذيئي الألسن"، وعلق في الهامش أن في المخطوط "ممتحنين"، وغيّرها هو بـ"ممتهنين" أي يحتقرون الناس". أما النص العبري ففيه : "ללעג" : يستهزؤون".

(243) לאחד מציאות הטובות לאדם מה ، بدوي : "احتمال السعادات".

(244) וכשלא ימצאו להם הטובות כפי מה שיחויב ، بدوي : "وإذا لم يقدروا أن يحتملوا".

(245) מאסו האנשים וידעו [ויעשו] בני אדם מענינם מה שהזדמן להם ، بدوي : "حقروهم وعملوا أي شيئ..." وواضح أن المترجم قرأ "عمل" "علم" خطأ.

(246) בגדולי הנפשות ، بدوي : "بالكبير النفس".

(247) ולהתדמותם בגדולי הנפשות יבזו בזולתם.

(248) וזה כי הגדול הנפש ، بدوي : "فأما الكبير النفس...".

(249) גדול הנפש.

(250) יבזה" استهان، وهو أفضل من "تهاون" الذي أورده بدوي.

(وكبير النفس)[251] يحسن إلى الناس. وإذا أُحسن إليه يستحي، (لأن ذلك الشيء من شأن المتفضِّل)[252] (وهذا) من شأن المفضل عليه. وإذا أُحسن إليه كافا[253] بمكافأة كثيرة. ويفعل ذلك بحسب الشيء الذي يحبه الذي ابتدأه بالإحسان، ويكون مع (هذا)[254] سريع الانعطاف (والعطاء)[255]. ويظن بهم أنهم يذكرون إحسانهم، ولا يذكرون إحسان من أحسن إليهم، لأن المحسن إليه دون المحسن ويجب أن يفضل. وهو يستلذ بسماع فضائله[256]، ويتضايق[257] [ويستبشع] سماع ما أفضل به عليه. [...][258] ومن شأن الكبير النفس ألا ينقصه شيء (واحد = أي شيء)[259]، "إذ تسفل فضيلته بما ينقصه"[260]. ومن شأنه أيضا أن يخدم بنشاط، وأن يتجالل[261] عند ذوي [القدرات] الأقدار والسعادات، ويتطأطأ عند أوساط الناس، لأن الترفع (ט 158) "على أصحاب الأقدار صعب (على) ذوي الفخر"[262]، وعلى هؤلاء سهل، والتجالل على أولئك ليس بالخسيس[263]، وفي الوضعاء مستثقل. (158) [....][264] ومن شأنه أيضا أن يكون بطيء الحركة ذا مطل. إلا في موضع

---

(251) וגדול הנפש.

(252) לפי שאותו הדבר מדרך המעדיף.

(253) יגמול، بدوي : "كافأه"

(254) זה.

(255) והנטיה.

(256) מעלותיו ، بدوي : "الفضيلة".

(257) ויצר לו

(258) حذف هنا في الترجمة فقرة هي : "ولذلك لم تكن ثاطس [إحدى آلهة الإغريق] تذكر لزوس [كبير آلهة اليونان] إحسانه إليها، ولا الأمة التي يقال لها لاقونين [أهل إسبرطة] كانت تذكر لأهل أثينا إحسانهم إليهم، لكنهم إنما كانوا يذكرون ما نالهم من الإحسان".

(259) אחד.

(260) بدوي : "إذ بكدٍّ ما ينقصه" وهو غير واضح.

(261) ושיתגדל . يتجالل من الجلال والتعاظم، لذلك اختار المترجم صيغة من جذر "كبر" : גדל.

(262) לפי שההתנשאות על בעלי היכלות קשה לבעלי התפארת ، بـدوي : "لأن الترفع على أولئك صعب ذو فخر"، والجملة هنا غير سليمة.

(263) והעלוי על אלו : "والتجالل على أولئك"، بدوي : "والتجالل في أولئك". وترجم المترجم لفظ "أن يتجالل" فوق بـ" שיתגדל" : يتعاظم، وهنا ترجم التجالل بـ " העלוי" : التسامي، التعالي.

(264) حذف هنا في الترجمة فقرة هي : "فهو في ذلك مثل من يُقدم على أن يستأسد على الضعفاء ولا يباري أكبر منه".

كرامة جليلة أو فعل جليل(265)، وتكون أفعاله يسيرة إلا أنها عظيمة مشهورة. "ومن الواجب أن يكون يبغض الصياح(266) (أحيانا)، ويحب «علانية» (أحيانا)، لأن العويل(267) [المساترة] من شأن الخائف. وميله(268) [واهتمامه] بالحق أكثر منه بالظن. وهو ظاهر القول والفعل(269)، إذ كان مستحقا(270) [مستخفا] بالأمور، ولذلك يكون (رجلا)(271) مُذَلاً(272) [مُدلا] متواضعا [صدوقا] إلا في الأشياء التي يحتاج فيها إلى مزاح(273)، وقد يكون مزاحا عند كثير من الناس وعند من لا يتهيأ العيش إلا بدله على طرق الواجبات(274)، فإن هذا الفعل من فعل العبد [العبيد] ولذلك صار جميع (ع159) أهل الملق بمنزلة الأجراء والمُسْتَوْلى عليهم(275) [والمكترين] "وأهل الملق المنحط، وليس هو"(276) ممن يعجب من شيء (آخر) إذ كان لا يتعاظمه شيء "وليس هو حسود إذ "(277) ليس من شأن الكبير النفس ذكر الشرور بوجه من الوجوه. بل من شأنه التغافل «عنها». وليس من شأنه أن يحدث(278) الناس(279) لا عن نفسه ولا عن غيره، وذلك أن ليس اهتمامه بأن يمدح نفسه(280)،

---

(265) ترجم المترجم لفظ "جليلة" : כבוד ولفظ "جليل" : גדול.

(266) שונא הגבהת הקול: حرفيا : "رفع الصوت". بدوي : "أن يبغض علانية".

(267) הגעיה. بدوي : "لأن المساترة فذلك من شأن الخائف" وهو غير مستقيم.

(268) מגמתו.

(269) بدوي "القول في الفعل".

(270) قرأها المترجم مستحقا" : ראוי.

(271) איש

(272) צנוע : مُذلا، وترجم المترجم عبارة "مدلا صدوقا" بـ : צנוע : "متواضع"، وكأنه قرأ لفظ "مدلا" مُذَلاً"، وعلق بدوي في الهامش على لفظ "مدلا" قائلا : "كذا، وفي الأصل اليوناني : محب لقول الحق" :

(273) ترجم المترجم "المزاح" بـ "خفة الرأس" : קלות הראש.

(274) מי שלא תוכן לו התחיה אלא בהראות דרכי החבות ، بدوي : "... لا يتهيأ له العيش إلا بالتحبب".

(275) הכבושים.

(276) ما بين " " جاء عند بدوي هكذا : «وأهل الصنعة. وكذلك هو ليس»، وعلق في الهامش : "غير واضح في المخطوط".

(277) ما بين " " تركه بدوي فراغ هكذا : «... ...» وهو في الترجمة : "ולא הוא קנאי אחר".

(278) ترجم المترجم "يحدث" بـ "يحكي حكايات".

(279) ورد في بدوي "النفس" وفي الترجمة : الناس : לבני אדם ، وهو أصح.

(280) ورد في بدوي "هو" والأصح ما هنا :"نفسه : עצמו".

ولا أن يذم غيره. وليس هو أيضا مداحا[281] ولذلك ليس هو ثلابا[282] ولا لأعدائه. إلا عند الحاجة إلى التقويم[283] وفي الأشياء الضرورية. فليس هو "ذا أمل ولا رجاء"[284]، لأن ذلك إنما هو من شأن من يجد في طلب هذه الأشياء. ويتعجل[285] [ويقدر] على اتخاذ الأمور الجليلة[286] [الجميلة] التي لا ثمرة لها، أكثر من اتخاذه الأمور المثمرة النافعة. (لأن) هذا الخلق إنما هو لمن كان مكتفيا بنفسه خاصة. (159) ويظن «أيضا» بالكبير النفس أنه بطيء الحركة، ثقيل الصوت، متوقف في قوله، لأن من كان[ت] ثقته[287] [وكده] إنما هو في أشياء قليلة فليس يكون عجولا. "ولأن من ليس"[288] الشيء عنده خطر، فليس يكون رجل خصام وعراك[289]، وحدة الصوت. وسرعة الحركة إنما يوجدان للعجول ورجل العراك [والمجتهد].

9 «كبر النفس وأضداده - تابع ما قبله»

فهذه صفة الكبير النفس. "فأما الذي يزيد على هذا فهو المتغطرس [المتفنج] وأما الذي ينقص عنه (ع160) فهو الصغير النفس"[290] "غير أن أصحاب هذا الخلق لا يظن

---

(281) لم يفهم المترجم "مداحا" وترجمها بـ" חורש רעות : محافظا على الصداقة؟".

(282) ترجم "ثلابا" بـ : נוקם ונוטר : ناقما وحاقدا".

(283) ההישרות ، في بدوي "التقدد" وعلق عليه بدوي في الهامش : "كذا !، وفي اليوناني : الوقاحة المقصودة، فهل صوابها : النقد ؟". ويظهر أن بدوي لم يتبن كلمة "التقويم" فقرأها "التقدد".

(284) תקוה ולא בעל תוחלת ، بدوي : "ذا تفجع ولا ذا صريخة"، وعلق بدوي على "صريخة" بأنها في اليوناني : ذو تشك، ...التشكي، وذو تضرع وتوسل وتذلل.

(285) יזדרז.

(286) הגדולים، قرأ المترجم لفظ "الجميلة" "الجليلة".

(287) בטחונו.

(288) في الأصل "ومن ليس". לפי שמי שאין

(289) איש ריב ומדון ، في الأصل "مجتهدا" وعلق بدوي في الحاشية : "مجتهد بمعنى : مضطرب كثير الانفعال".

(290) ואולם אשר יוסיף על זה הנה הוא הגאה ואשר יחסר ממנו הנה (160) הוא הקטן הנפש. بدوي : "«فأما الذي ينقص عنه هذا فهو الجبان» وأما الذي يزيد عليه فهو المتفنج". وعلق بدوي على ما بين « » قائلا : "ناقص في الترجمة العربية فأضفناه عن اليوناني". وواضح من الترجمة العبرية أن هذه الجملة مفقودة في مخطوطة بدوي فقط، لأنها وردت في الترجمة العبرية التي نقلت عن مخطوطة أخرى بدون شك، مع قلب ترتيب الجملتين والتغيير الواضح بينهما.

بهم أنهم شرار"[291]، لأنهم ليسوا بفاعلي شر، لكنهم يخطئون. وذلك أن الصغير النفس يكون مستحقا لأشياء، فيبخس[292] نفسه إياها. ويشبه أن يكون فيه شر ما، من قبل أنه لا يؤهل نفسه للخيرات. وهو أيضا يجهل نفسه، ولولا ذلك لكان يشتاق الأشياء التي هو لها أهل، إذ كانت خيرات. وأمثال هؤلاء ليس هم حمقاء، بل الأولى أن يكونوا أغبياء (الطبع)[293]. وهذا الرأي منهم يظن أنه يجعلهم أكثر شرا من غيرهم، إذ كل واحد من الناس قد يشتاق إلى ما هو له أهل، وهؤلاء[294] يهربون من الأعمال والصناعات الجيدة، "لأنهم يرون أنهم لا يستأهلونها"[295]. وكذلك يجري أمرهم في الخيرات التي من خارج. فأما المتفنجون فحمقى وجاهلون بأنفسهم معا. وذلك بين من أمرهم ظاهر : فإنهم يتناولون الأمور (الجليلة)[296] النفيسة كأنهم أهل لها، ويتبهرجون[297] بها [ويفتضحون بذلك] ويتخذون (160) الحلي[298] [ويتزينون] في اللباس والشكل وما أشبه ذلك. ويحبون أن تكون محاسنهم ظاهرة، ويصفون أنفسه ليكرمهم الناس لذلك. وقد يقابل كبر النفس صغر النفس أكثر مما يقابله التفنج، فإن صغر النفس يكون أكثر مما يكون التنفج «وهو شر منه».

10 «الطموح وعدم الطموح وما يتوسط بينهما»

فكبير النفس يلتمس الكرامة له، كما قلنا آنفا. "وقد يظن أن نسبة الكرامة إلى كبر النفس نسبة السخاء إلى الكرامة"[299] «...»[300] فإن هاتين الفضيلتين (أعني

---

(291) אבל בעלי זאת המדה לא יחשב בם שהם רעים ، بدوي : "ولا أصحاب هذا الخلق أيضا لا يظن بهم أنهم شرار...".

(292) וישפיל : أحط من، خفض...

(293) תמימי הטבע.

(294) ואלה ، بدوي : "وذلك أنهم".

(295) לפי שהם יראו ، بدوي : "على أنهم لا يستأهلونها".

(296) הגדולים.

(297) ויתקשטו.

(298) ויקחו העדי.

(299) וכבר יחשב שיחס הכבוד אל גדול הנפש יחס הנדיבות אל הוותרנות ، بدوي : "أو يظن بها أن قياسها في التشابه عند كبير النفس كقياس السخاء عند الكرم".

(300) هنا أضاف بدوي جملة هي : «كما بينا في القسم الأول».

السخاء وحب الكرامة)[301] "ليست في الأمور العظيمة وإنما هي في الأمور الصغيرة"[302] بالحال التي تجب. (وأما كبر النفس والكرامة فهي في الأمور العظيمة، وإنما تشبه محبة الكرامة السخاء). "«و» كما في الأخذ والعطاء، «وإنما» توجد الزيادة والنقصان والتوسط"[303]، كذلك قد يوجد في الشوق إلى الكرامة (أعني) أن يكون أكثر مما ينبغي أو أقل مما ينبغي "وأن يكون كما ينبغي ومن حيث ينبغي"[304]. "وذلك الذي يسمى محب الكرامة هو الذي يشتهي الكرامة"[305] أكثر مما ينبغي ومن حيث لا ينبغي. فأما الذي لا يحب الكرامة "هو الذي حتى في الأمور الجميلة لا يحب أن يكرم"[306].

(161ע) [15] (قال) وربما حمدنا محب الكرامة على أنه ذو رُجْلَة ومحب للجميل، وربما حمدنا الذي لا يحب الكرامة على أنه متواضع عفيف، على ما قلنا فيما تقدم، وتبين أن محب الكرامة لما كان يقال على أنحاء كثيرة فإنا لا نحمد محب الكرامة (في كل موضع بعد أن كان لا يقال)[307] على شيء واحد بعينه أبدا. (161)، لكنا نحمده أكثر مما يحمده جمهور الناس (كما يفترض الواجب ذلك)[308]، ونذمه لأنه يخرج عن الواجب. وإذا كان التوسط فيما بين هذين لا اسم له، فيشبه أن يكون الشك يقع في الطرفين، (أعني ما مال إلى الطرفين ويشك فيه. وأما

---

(301) רצון הנדיבות ואהבת הכבוד.

(302) אינם בענינים הגדולים ואמנם הם בענינים הקטנים בתאר אשר יחויב ، بدوي : "فإن هاتين الفضيلتين كلتيهما قد تباعدتا من الأمر العظيم ونجعلها في الأمور الدون والصغار...".

(303) ואולם גודל הנפש וההותרונות הם בענינים הגדולים. ואולם תדמה אהבת הכבוד לנדיבות כמו שבלקיחה והנתינה אמנם ימצא תוספת וחסרון ומצוע، بدوي : "" فإن هاتين الفضيلتين كلتيهما قد تباعدتا من الأمر العظيم وتجعلها في الأمور الدون والصغار بالحال التي تجب. وكما في الإعطاء والأخذ في الأموال قد يوجد توسط وزيادة ونقصان، كذلك قد يوجد في الشوق إلى الكرامة أن تكون...".

(304) ושיהיה כמו שראוי ומצד הראוי ، بدوي : "ومن حيث ينبغي وكما ينبغي".

(305) וזה אשר יקרא אוהב הכבוד הוא אשר יתאוה הכבוד ، بدوي : "وذلك أنا نسمي محب الكرامة : الذي يشتهي".

(306) הוא אשר אפילו בענינים הנאים לא יאהב שיכובד ، بدوي : "فهو الذي ولا في الأمور الجميلة يحب أن يكرم".

(307) בכל מקום אחר שהיה לא יאמר.

(308) כאשר בא במחויב.

المتوسط في الحقيقة فيرى أنه ممدوح)[309]. والأشياء التي فيها زيادة ونقصان فيها أيضا توسط. وإذا كان ها هنا من يشتهي الكرامة أكثر مما ينبغي، وها هنا من يشتهيها أقل مما ينبغي، فها هنا من يشتهيها على ما ينبغي. وقد تحمد هذه الحال لأنها توسط في محبة الكرامة (و) ليس لها اسم. فقد تبين من أمرها أنها بالقياس إلى محبة الكرامة غير محبة للكرامة، وبالقياس إلى غير محبة للكرامة محبة للكرامة "(وهذه الهيئة هي)[310] بالقياس إلى كلتيهما بجهة من الجهات". ويشبه أن يكون هذا المعنى يوجد أيضا في الفضائل الأخر (أعني أن المتوسطين معا هما هما كل واحد من المتوسطين بجهة من الجهات وهما غيرهما من جهة أخرى)[311]. وقد تبين من أمر الطرفين "في هذا الخلق"[312] أنهما متقابلان، و"أنه لا اسم للأوسط"[313].

11 «الحِـلْـم»

[16] (قال) والتحمل[314] [والحلم] توسط في الغضب.

[17] (قال) ولما كان هذا التوسط لا اسم له (في هذا الخلق)[315]، ويكاد أن يكون الطرفان كذلك[316]، لذلك حملنا التحمل [الحلم] (هناك)[317] على الأوسط، إذ كان مائلا "إلى الطرف الذي من جهة النقصان وهو الذي لا اسم له"[318]، (أعني المنعدم الغضب)[319] "وأما الطرف الذي من جهة الزيادة فهو الذي يسمى غضبا [غيضا]"[320]، وذلك أن الانفعال يسمى (جملة) غضبا، والأشياء التي يحدثها (هذا

---

(309) רצוני מה שנטה אל הקצוות ויסופק בו . ואולם האמצעי באמת הנה יראה שיהיה משובח.

(310) וזאת התכונה היא בהקש אל שניהם בצד מהצדדים، بدوي : "محبة للكرامة وبالقياس...".

(311) רצוני שהאמצעיים בשניהם הם הם כל אחד מהקצוות בצד מהצדדים והם זולת שניהם בצד אחר.

(312) בזאת המדה. بدوي : "ها هنا".

(313) ושהוא אין שם לממוצע ، بدوي : "لأن الأوسط لا اسم له".

(314) فهم المترجم لفظ "حِلْـم" على أنها "التحمل" הסבלנות.

(315) בזאת המדה.

(316) וכמעט שיהיה לשני הקצוות ، بدوي : "ويكاد أن يقترن الطرفان، كذلك..." وعلق بدوي فقال : "الصواب أن يقال لذلك". وهو غير سليم.

(317) שם.

(318) הקצה אשר מצד החסרון והוא אשר אין לו שם ، بدوي : "في النقصان إلى الذي لا اسم له".

(319) רצוני הנעדר הכעס.

(320) ואולם הקצה האחר אשר מצד התוספת הנה הוא אשר יקרא חימה ، بدوي : "والزيادة تسمى غيظا".

الانفعال)[321] كثيرة مختلفة. فالذي يغضب على من يجب أن يغضب عليه، ومن الأشياء التي توجب الغضب، وكما ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي، وبالمقدار الذي ينبغي (162ע) – قد نحمده. وخليق أيضا أن يكون هذا هو المتحمل[322] [الحليم]، إذ كان التحمل[323] [الحلم] يحمد. وذلك أن من شأن الحليم أن يكون "متجاوزا لأخلاقه غير مرتبط بالغضب"[324]، لكن يكون في ذلك (162) على ما رتبه العقل، وتكون مَوْجَدته بقدر الوقت الذي يقدره العقل. ويظن أن الخطأ (في الحلم)[325] إنما يكون أكثر في النقصان، لأن الحليم ليس هو محب للانتقام، لكنه قابل للعذر[326] [باسط للعذر]. فأما النقصان (في هذا الانفعال[327] – كان عدم الغضب، أو أي شي كان – فهو يذم. وذلك أن الذين لا يغضبون على من ينبغي أن يغضب عليه، قد يظن بهم أنهم لا يحسون ولا يتأذون. وإذا لم يغضب (الرجل)[328] لم يكن منتقما. والانتظار[329] [والصبر] على سماع الشتيمة وترك الغضب للقرابات والأولياء[330] من أخلاق العبد [العبيد]. والزيادة قد تكون في هذه الأشياء كلها، أعني أن يغضب الإنسان على من لا يجب الغضب عليه. ومن الأمور التي لا توجبه الغضب، وأكثر مما ينبغي، وزمانا أطول (مما ينبغي)[331]. إلا أن هذه كلها لا يمكن أن تكون في واحد بعينه، لأن ذلك لا يمكن أن يكون، (أعني أن يغضب على من لا يجب، أكثر مما يجب وفي الوقت الذي لا يجب)[332] إذ كان الشر يفسد نفسه إذا اجتمعت أجزاؤه "كلها بعد أن كان ذلك غير محتمل"[333]. فالغضوب قد يسرع إليه الغضب

---

(321) זה הפעלות.

(322) הסבלן.

(323) הסבלנות.

(324) מעביר על מדותיו בלתי נקשר לכעס ، بدوي : "ركينا غير منقاد للغضب".

(325) בסבלנות.

(326) מתקבל ההתנצלות.

(327) בזה ההפעלות.

(328) האיש.

(329) =ההמתנה.

(330) الأولياء قرأها المترجم الأوائل : והראשים .

(331) ממה שהיה ראוי.

(332) רצוני שיכעס על מי שלא יחויב יותר ממה שיחויב ובזמן אשר לא יחויב.

(333) אחר שהיה זה בלתי אפשר ، بدوي : "إذ كان الشر يفسد نفسه وإذا اجتمعت أجزاؤه كلها كان غير محتمل".

مما لا ينبغي، على من لا ينبغي، وأكثر مما ينبغي. وقد يسكن غضبه[334] بسرعة، وهذا أجود ما فيهـ«م». وإنما عرض لهـ«م» أن يكونـ)وا كذلك، لأنهم لا يمسكـ«ون» الغضب، لكنهـ«م» ينتقمـ«ون»، ولحدتهـ«م» يظهر«ون» الغضب ثم يسكنـ«ون». والذين يزيدون على هذا [هؤلاء] هم السريعو الغضب المحتدون، الذين يغضبون من كل شيء، وفي كل شيء. فأما الحار[335] [الحُر] النفس (לא 163) فيعسر سكون غضبه، ويبقى زمانا طويلا، لأنه يمسك غضبه. ويسكن عن الغضب إذا اكتفى [اشتفى] لأن الاكتفاء[336] [التشفي] يسكن الغضب، لأنه يحدث (163) لصاحبه "لذة مع الأذى"[337]، وإذا لم يكتفوا[338] [يشتفوا] اتصل[339] غيظهم. وذلك أنهم لما كانوا لا يظهرون غضبهم، "لمن يهيء أخيرا تسكينهم"[340]، ولذلك يبقى غيظهم زمانا طويلا. ومن كان بهذه الحال فهو مؤذ لنفسه ولأصدقائه خاصة. والذين يغضبون مما لا يجب أن يغضب منه، وبأكثر مما يجب ويبقى غضهم زمانا طويلا، ولا يرضون حتى يكتفوا [يشتفوا] وينتقموا، "فالأولى أن يضع هؤلاء لهم مقابلا للتحمل [للحلم] من أن يوضع الطرف الآخر، لأنهم يكونون أكثر من الطرف الآخر، (أعني عدم الغضب)"[341] والانتقام من الرُّجْلة، والذين يصعب غضبهم سيئو العشرة. وقد تبين أيضا مما قلناه فيما تقدم ومما "نقوله الآن، أنه ليس"[342] يسهل تحديد الغضب (بالقول)[343] كيف ينبغي أن يكون (في كل موضع)[344]، وعلى من (يكون)[345]، ولأي شيء (يكون)، "وكم مقدار

---

(334) כעסו ، بدوي : "غضبهم".

(335)] המר : ذو مرارة.

(336) כשנסתפק...ההסתפקות ، هل قرأ المترجم "اشتفي" : اكتفى، و"الاشتفاء" : الاكتفاء. وقد تكون قراءته أصح.

(337) עם צער ، بدوي : "لذة «في» موضع الأذى".

(338) יסתפקו.

(339) في الترجمة דבק ويعني الالتصاق، إذ فهم المترجم من "اتصل" لصق لا تتابع ودام زمنا.

(340) למי שיכין לאחר הנחתם ، بدوي : "لم يتهيأ لأحد تسكينهم". وواضح أن المترجم قرأ "لأحد" "لآخر".

(341) שישמו אלו בם מקבילים לסבלנות משישם הקצה האחר לפי שהם יהיו יותר מהקצה האחר,רצוני העדר הכעס ، بدوي : "أن تجعل الزيادة مقابلة للحلم، لأنها تكون أكثر، والانتقام...".

(342) بدوي : " "نقوله الآن : وذلك أنه ليس".

(343) במאמר.

(344) בכל מקום.

(345) יהיה.

زمانه"[346]، وإلى أي حد من الغضب ينبغي أن يغضب حتى يكون قد أصاب في غضبه أو أخطأ. "فإن تجاوز"[347] الحد في الغضب قليلا، إلى الزيادة أو إلى النقصان، قد «لا»[348] يذم: وذلك أنا ربما حمدنا أصحاب النقصان وسميناهم متحملين [حلماء]، والذين يصعب غضبهم ينسبون إلى الرجلة، من طريق أنهم يصلحون للرياسة. والذي يبلغ من تجاوزه الغضب الحال[349] والمقدار اللذين يكونان بهما مذموما، فليس يسهل علينا "بالقول حده"[350]، لأنها أمور جزئية، نميزها بالحس (وبما يوحد كل واحد منها وذلك بلا نهاية)[351]. ولكن قد يمكننا أن نبلغ من تبيين ذلك هذا المقدار، فنقول: إن الحال المتوسطة التي (164א) بها يحدث الغضب على من يجب، وبمقدار[352] ما ينبغي أن يكون، وسائر ما أشبه ذلك (من الشروط هو)[353] محمود. والزيادات والنقصانات مذمومة. فإذا تجاوزت التوسط قليلا، ذمت ذما يسيرا. وإذا تجاوزت أكثر من ذلك، ذمت أكثر من ذلك. وإذا جاوزت جدا، ذمت جدا. (وإذا كان ذلك كذلك)[354]، فمن البين أنه ينبغي لنا أن نتمسك بالحال الوسطى.

(164) 21 «الرقة والرذائل التي تضادها»

[18] (قال) قد وصفنا الأحوال الموجودة في الغضب. فأما الأحوال التي تكون في المعاشرات والمخاطبات والمشاركات فالذين يقصدون بها أمراض[355] [مرضاة] الناس "وهم الذين يؤهلون ليلتذ بمعاشرتهم غيرهم"[356]، ولا يجاذبون أحدا بمن

---

(346) וכמה שעור זמנו ، بدوي: "وكم يكون هذا، وزمانه".

(347) כי העברת ، بدوي: "فإن من تجاوز".

(348) לא : "لا"، زيادة من محقق نص الترجمة العبرية، وهي غير موجودة في النص العربي الأصلي.

(349) התואר.

(350) במאמר הגבלתו ، بدوي: "تحديده بالقول".

(351) ובמה שיחד אחד אחד מהם וזה בלתי תכלית.

(352) ובשעור بدوي: "وكم مقدار".

(353) מהתבאים הוא משובח.

(354) וכשהיה זה כן.

(355) חולי.

(356) והם אשר יכונו שיתענג בחברתם זולתם ، بدوي: "فإنهم يستنفدون حيلهم في أن يلتذ بمعاشرتهم غيرهم".

يعاشرونه على شيء "ولكنهم يرون ألا يغموهم بأن يعاشروهـ[ـم]. (فهذا نوع من الناس، وهم المضادون لهؤلاء الذين يأتون عوضهم[357] [يخالفونهم]")[358] في جميع أحوالهم، ولا يبالون بشيء يخص[359] [يغم] غيرهم "(وهم الذين) يسمون قذرين مبعدين مبغضين"[360]. ومن البين أن هذه الأحوال الموصوفة (أعني الطرفين منهما)[361]، (165لا) مذمومة، "وكذلك"[362] الحال المتوسطة لها محمودة، لأنا نقبل بها ما ينبغي أن نقبله، وكما ينبغي. وعلى هذا المثال قد يكون في صاحبها قذارة[363] [شراسة]، وليس لها اسم.

[19] (قال) وقد يشبه هذا الخلق المحبة[364] وذلك أن الذي يكون بالحال المتوسطة (من هذه الخلق صفته صفة المحب وهذا)[365] مثل ما نميل إلى أن نقول في اللين الجانب إنه لنا محب، لسرعة قبوله للمودة[366]. وقد يخالف هذا الخلق المحبة، لأنه يكون خلوا من الانفعال "الذي يكون في الحب إذ كان لا يهتم بمودة من يحبه (كما يهتم المحب)"[367]. وذلك أنه ليس يقبل كل واحد مما يقبله على ما ينبغي بأن يحبه ولا يعاديه، لكنه إنما يقبل "(من سيقبل لأن طبعه هو) بهذه الصفة (ولذلك)[368]" يحب من لا يعرفه ومن يعرفه، ومن لم يألفه (ومن يألفه)[369] على

---

(357) יתחלפו

(358) הנה אלה מין מבני אדם, והם המתהפכים לאלה אשר יתחלפו להם בכל דבר ، الفقرة في الأصل : "ولكنهم يرون ألا يعموا [يغموا] «أحدا ممن يجاورونهم» – ما بين «...» زيادة من بدوي – والذين يخالفونهم في جميع أحوالهم".

(359) قرأ المترجم اللفظ "يغم" من الغم، "يخص".

(360) והם אשר יקראו מזוהמים מרוחקים מתעבים ، بدوي : "... يغم غيرهم يُسمون شرسين شكسين وعرين".

(361) רצוני שני הקצות מהם.

(362) וכן הענין ، بدوي : "وأن".

(363) זהום.

(364) אמר וכבר תדמה זאת המדה האהבה ، بدوي : "وقد تشبه المحبة خاصة" وواضح أن الجملة هنا ناقصة.

(365) מזאת המדה תארו תאר האוהב וזה כמו ، مع بعض التغيير "... المتوسطة هذه صفتها مثل...".

(366) אהבה.

(367) שיהיה באהבה אחר שהיה לא יחשב בחבת מי שיאבהו כמו שיחשב האוהב ، في الأصل : "ولا يهتم صاحبه بمودة من يحبه".

(368) מי שיקבל לפי שטבעו הוא בזה התאר ، بدوي : "... يقبل ذلك لأنه بهذه الصفة، ويحب من لا يعرفه...".

(369) או התחבר לו.

مثال واحد، غير أنه يفعل ما يفعل[370] في كل واحد من الأشياء كما يجب لها. وذلك أنه ليس يجب أن تكون الرغبة [الاهتمام] = [371] بالغرباء وبالمألوفين (وقبوله لهم)[372] على مثال واحد، ولا يضم[373] [يغم] أيضا أحدا.

[20] (قال) فقد وصفنا كيف ينبغي أن تكون المعاشرة، وإذا نسبت أحوالها (أعني المعاشرة)[374] إلى (صانع)[375] [الجميل] والنافع رأيته يقصد إلى ألا يغم أحدا، أو إلى أن يسره، وذلك أنه يشبه أن تكون أحوال المعاشرة إنما توجد في اللذات والأذى[376]، وما كان من هذه لا يوجد فيه أمر جميل أو كان فيه أمر ضار، فقد يصعب على صاحبه (165) أن يسر أحدا، وقد يختار أن يؤذي. وهذا يكسب فاعله قبحا. وهذا (ע166) القبح إما أن يكون ليس بالصغير، وإما أن يكون ضارا[377] [ضده]. فأما ضد (هذه) الحال (أعني الذي به أمر جميل أو نافع)[378]، فليست تقبل غما يسيرا، لكن صاحبه يعسر عليه ذلك. وقد يعاشر ذو القدرة[379] [الأقدار] مع دون[380] [أفياء] الناس، ومن يعرفه معرفة صحيحة، ومن يعرفه دون ذلك، معاشرات مختلفة (كما يجب)[381]، وفي سائر الأحوال المختلفة الأخر قد يعطي كل واحد ما يجب له، وقد يستحي من أن يسر وحده، "ولا يغم أحدا بإرادته"[382]. والأشياء التي تؤول أحواله إليها إن كانت من الأمور العظام، أعني الجميل والنافع – استرسل إلى ذلك وانبسط فيه. وقد يغم غما يسيرا بسبب ما يلحق ذلك من اللذات فيما بعد (أعني لأجل أن يفرح بالذي بعد ذلك)[383]. فهذه صفة المتوسط

---

(370) מה שיפעל، بدوي : "ذلك".

(371) חשקו.

(372) וקבלו להם.

(373) יכלול . قرأ المترجم لفظ "يغم" "يضم".

(374) רצוני החברה

(375) פועל

(376) וההצטערויות.

(377) מזיק قرأ المترجم لفظ "ضده" "ضارا".

(378) רצוני אשר בו ענין נאה או מועיל.

(379) היכלות.

(380) הפחות שבאנשים : الدون من الناس.

(381) כפי מה שיחויב.

(382) ולא יעציב אחד ברצונו بدوي : "ويكره أن يغم أحدا".

(383) רצוני בעבור שישמח במה שאחר.

(في هذا الخلق، أعني المعاشرة)[384]، «* و لم يوضع له اسم. أما الذين يسرون غيرهم كائنا من كان، وقصدهم أن يسروا أناسا من غير سبب، فهؤلاء هم الذين شأنهم أن يرضوا الناس. وأما من يسلك هذا من أجل الفائدة فيسمى مجامل. وأما الذي يسر غيره بكل شيء فقد سبق أن قلنا إنه مشاكس جدل. وقد تبين من أمر الطرفين أنهما متقابلان لأن المتوسط لا اسم له.

13 «الإنسان الصادق ومضاده»

[21] قال وفي هذه الأشياء يوجد متوسط المتباهي [ذو العجب]، وهذا المتوسط الذي يكون بالتباهي ليس له اسم، وليس من القبيح أن نصف هذه الأشياء هي أيضا.

[22] قال والأولى بنا أن نكون في وصف الأخلاق أكثر معرفة، إذ علمنا من حدها أنها متوسطة، وإنما سنقتنع بأن الفضائل توسطات عندما نعلم أنها كذلك في الكل.

(ע 167) [23] (قال) أما الذين يفعلون المعاشرات (166) * [385] من أجل اللذة والأذى فقد وصفناهم. وأما الذين يصدقون ويكذبون على مثال[386]

---

(384) בזאת המדה, רצוני בחבור.

(385) [ולא יונח לא שם. ואולם אשר ישמחו זולתם היה מי שהיה וכונתם שישמחו האנשים לזולת סבה הנה הם אשר דרכם לרצות האנשים. ואולם מי שיעשה זה בגלל הריוח הנה יקרא חנף. ואשר ישמח זולתו בכל דבר הנה כבר אמרנו שהוא המזוהם המרחק. וכבר התבאר מענין שני הקצוות שהם מקבילים לפי שהאמצעי אין לו שם.
[21]אמר ובאלו הדברים ימצא מצוע הסלסול. וזה המצוע אשר יהיה בסלסול אין לו שם ואינו רע בשנתאר אלו הדברים גם כן
[22]אמר ויותר ראוי בנו שנהיה בתארי המדות יותר שלמי הידיעה כשידענו מגדרם שהם מצוע ואמנם נבטח בשהמעלות מצועים כשידענו שהם כך בכל אמר ואולם אשר יעשו بعد "فهذه صفة المتوسط و لم" وضع بدوي الفقرة الآتية بين «...» وعلق في الهامش : "ما بين * ... * الأسطر السبعة في ص. 53 من المخطوط مطموسة، لهذا ترجمنا مكانها هاهنا" وهذه فقرته هو المقابلة لما أثبتناه من الترجمة العبرية : "فهذه صفة المتوسط يوجد له اسم خاص. ومن بين أولئك الذين يحدثون لذة للآخرين فإن من يسعى فقط إلى إحداث لذة دون أن ينشد أي غرض آخر – فهو المجامل. ومن يسلك هذا المسلك ابتغاء فائدة يجتنيها لشخصه – سواء كانت فائدة مالية، أم تقدر بالمال– فإنه متملق. ومن يحدث صعوبات في كل مناسبة فهو كما قلنا رجل مشاكس جدل. والطرفان يظهر أنهما متقابلان، وذلك من كون المتوسط لا اسم له.
13 «الإنسان الصادق ومضاده»
وفي مجال يكاد أن يكون نفس المجال، يوجد توسط مقابل للمتباهي «والكتمان» معا، وليس له اسم هو الآخر. ولكن ليس من القبيح التعمق في إدراك السلوك الذي من هذا النوع. وسنقتنع بأن الفضائل توسطات، لو رأينا بنظرة واحدة أن الأمر كذلك في كل الأحوال» أما الذين يسعون...".

(386) משל.

[حـال] واحـدة في الأقـاويـل والأفـعـال «والمراءاة» (أريـد أن أقـول يصـدقـون وينصحون)[387]، فنحن نصفهم الآن "ونقول : إنه قد يظن أن المعجب (الذي) هو مراء ويظهر للناس"[388] بأن الأشياء الشريفة له وهي ليست له "وبأن الأمور العظيمة التي لا يُقَدِّرُ [يَقْدِرِ] عليها موجودة له"[389] "أما الذي يفعل السخرية فهو بخلاف ذلك، لأنه إما أن ينكر ما له بسبب السخرية وإما أن يقلل من شأنه. والمتوسط بين الصفتين هو الصريح في حياته وفي أقواله ويعترف بما به دون أن يزيد أو ينقص. وكل واحد أحيانا يفعل ما يفعله لشيء من الأشياء، وأحيانا لغير شيء أصلا. وكل واحد منهم يقول ويفعل كالذي هو عليه، وكذا تكون حياته كالذي هو عليه مه[390] [مهما] لا يفعل الذي يفعله من أجل شيء من الأشياء"[391] والتزييف «هو» في ذاته أمر خسيس مرذول، "والصراحة حسنة" ممدوحة[392] "لذلك كان الصادق وهو المتوسط ممدوحا. وأما الطرفان فهما مزيفان وهما مرذولان وخصوصا المتباهي لأنه أكثر زيفا.

---

(387) רוצה לומר יצדקו ויתיעצו.

(388) ונאמר שכבר יחשב במסולסל שהוא מזויף ומראה לבני אדם بأن בשהדברים הנכבדים، في الأصل : "فنحن نصفهم الآن «ونحن نعني» بالمعجب أنه يرائي = يدعي، بأن الأشياء الشريفة له"

(389) ובשהענינים הגדולים אשר לא ישער עליהם נמצאים לו . في طبعة بدوي : "«أو يدعي أن الصفات كبيرة له وهي ليست كذلك»". ومعلوم أن الفقرة من ترجمة بدوي وليست في الأصل.

(390) מה.

(391) ואולם אשר יעשה ההתול הנה הוא בחלוף זה לפי שהוא אם שיכפור מה שהוא לו בסבת ההתול ואם שיפחיתהו. והממוצע בין שני התארים האלו הוא הצדיק בהנהגתו ומאמרו המורה במה שבו מבלתי שיוסיף בזה או יחסר. וכל אחד פעמים פועל מה שיפעלהו לדבר מהדברים ופעמים פעלו לזולת דבר כלל וכל אחד מהם יאמר ויפעל כפי מה שהוא עליו וכן תהיה הנהגתו כפי מה שהוא עליו מה שלא יפעל מה שיעשהו בגלל דבר מהדברים ، وفي الطبعة مع ترجمات لبدوي، وهي التي بين «...» "«...أما الذي يكتم فينكر الصفات التي هي» موجودة أو يقلل من شأنها، أما الذي يتخذ الموقف» المتوسط* فهو رجل صريح، أمين في حياته وفي أقواله، ويعترف بوجود صفاته الخاصة، دون أن يزيد عليها أو ينقص منها شيئاً، والصراحة والتزييف يمكن ممارسة كليهما إما من أجل غاية معلومة، أو من دون غاية. لكن الخلق الحق في كل إنسان ينكشف في اللغة وفي الأفعال وفي طريقة الحياة، في كل الأفعال التي لا يفعل فيها من أجل غاية. والتزييف هو في ذاته أمر خسيس".

(392) טוב משובח ، وفي الأصل : "بينما الصراحة أمر نبيل جدير بالثناء".

[24] (قال) ونحن نصفهما معا ولنبدأ بالصادق. ولا نريد بالصادق ما كان صادقا بما يشهد به الناس لغيرهم، وهو ما يبلغ به الصادق العدل والكذب الظلم فهذه تتعلق بفضيلة أخرى. لكن نريد به الصادق الذي لا يقع حوله نزاع أو خلاف، وهو الذي يصدّق لنفسه ومن حياته، لأن صفته هي هذه الصفة، وقد يظن به أنه يدخل ضمنها. وذلك أن محب الصدق وإن كان يصدق في غير موضع الصدق، فهو أولى أن يصدق في موضعه. لأن من يكره الكذب لذاته، أعني لأنه موضع كذب، لا يكرهه بمقدار ما ومن كان بهذه الصفة فهو يستحق الثناء. (167) ويظهر من أمر الذي يميل (ع168) إلى النقصان أكثر أنه أقوى عناية بالصدق من الذي يميل إلى الزيادة ، لأن الزيادة كرامات. وأما الذي يدعي في نفسه ما ليس فيه من غير سبب، فهو يشبه الرديئ، ولولا ذلك ما كان ينشد الكذب"[393]، وأن يكون مبطلا

---

(393) ולכן היה האמות והוא הממוצע משובח. ואולם שני הקצות הנה יכזבו ושניהם מגונים ובפרט המסולסל כי הוא יותר רב כזב

[24]אמר ואנחנו נתארם יחד ונתחיל בצדוק ולא נרצה בצדוק מה שהיה צדוק במה שיודו בו בני אדם לזולתם והוא מה שהיה הצדוקנו יביא אל השווי והכוזאל עול כי זה מדרך מעלה אחרת. אבל נרצה בו הצדק אשר לא יפול בו מחלקות ולא חלוף והוא אשר יצדק בו מנפשו והנהגתו לפי שתארו זה התאר. וכבר יחשבו בו שהוא נכנס תחתיו. וזה שאוהב הצדק ואם היה יצדק בזולת מקום הצדק הנה הוא יותר ראוי שיצדק במקומו, לפי שאשר ישנא הכזב לעצמו, רצוני למקום שהוא כזב , לא ישנאהו בשעורמה, ומי שהיה בזה התאר הנה הוא הוא משובח. ויתבאר מענין אשר יטה (ע168)אל החסרון יותר שהוא יותר חזק ה שגחה בצדק מאשר יטה אל התוספת לפי שההתוספות כבדות. ואולם אשר יחשיב עצמו ביותר ממה שבו בזולת סבה הנה כבר ידמה הרע ולולא זה ידין בכזב והוא «فهو رجل صريح، أمين في حياته وفي أقواله، ويعترف بوجود صفاته الخاصة، دون أن يزيد عليها أو ينقص منها شيئاً، والصراحة والتزييف يمكن ممارسة كليهما إما من أجل غاية معلومة، أو من دون غاية. لكن الخلق الحق في كل إنسان ينكشف في اللغة وفي الأفعال وفي طريقة الحياة، في كل الأفعال التي لا يفعل فيها من أجل غاية. والتزييف هو في ذاته أمر خسيس بينما الصراحة أمر نبيل جدير بالثناء". بينما الإنسان الزائف بمعنى آخر هو كائن محتقر، وخصوصا المتباهي. فلندرس الإنسان الصادق والإنسان الزائف ولنبدأ بالأول. إنا لا نتحدث ها هنا عن حسن النية في العقود، ولا في الأمور المتعلقة بالعدل أو الظلم (فإنها أمور تتعلق بفضيلة أخرى) وإنما نتحدث عن الأحوال التي يكون فيها الإنسان صادقا في أقواله وفي حياته، لأن هذا هو الحق المعتاد عنده، دون اعتبار آخر. ويمكن أن نعتقد أن مثل هذا الإنسان رجل خير. ذلك أن من يحب الحقيقة ويبدو مخلصا حتى في الأمور غير ذات الشأن، سيكون بالأحرى مخصا في الأحوال ذات الشأن : وسيتحفظ حينئذ من الزيف كما يتحفظ من فعل شائن، وهو الذي انصرف عن ذلك بمجرد نفور من الشيء ذاته، ومثل هذا الرجل يستحق منا الثناء. (167) بل سيكون أميل إل البقاء دون الحقيقة، وهذا موقف من البين أنه جيد، ذلك لأن كل مبالغة يضيق بها صدر الآخرين . =

أولى أن يكون رديئا. وإن كان يظن نفسه[394] [يرائي] لسبب (آخر)، وكان ذلك السبب : العظمة[395] [النباهة] أو الكرامة، فليس هذا بمذموم جدا مثل المعجب، وان كان ذلك بسبب الدنانير والدراهم أو «ما يؤدي» إلى الدنانير والدراهم — فحاله أقبح من حال المعجب. والمعجب ليس (معجبا بالقوة فقط، أعني بالطبيعة)[396]، بل وبالاختيار، لأنه إنما هو يعجب "بالطبيعة والخلق"[397] بمنزلة الكذاب، فإن بعض الكذابين يكذب سرورا منه بالكذب، وبعضهم يكذب (شهوة منه)[398] للرفعة أو الربح. فالذين يستعملون العجب "للرفعة بواسطته ينصحون بالأشياء"[399] التي يمتدح الناس عليها أو يغبطون، "والذين يستعملون العُجْب للربح فإنهم ينصحون بالأشياء التي يتبعهم بها من يتقرب إليهم وفي الأمور التي يمكن أن توجد ويختفي أمرها الذي هو بمنزلة ما يفعله الخبير والطبيب والحكيم، لأن هذه الأمور تختفي. ولذلك يظهر معظم الناس بمثل هذه الأشياء ويظنونها فيهم، أعني بأن هذه الأشياء التي وصفنا توجد فيهم، أعني أنهم قضاة [حكماء ؟] أو خبراء. وأما أمثال المعجبين، وهم الناقصون، فإنهم لما وصفوا أنفسهم بغير ما هم عليه، فإنه يظهر من أمرهم أنهم سيئو الأخلاق، وذلك أنه يظن بهم أنهم لا يصفون (ع 169) أنفسهم بما يصفونهم بها لطلب الربح وإنما لترك الضروري وهم لا يفرطون ؟ نكرانا لهذه الأمور النبيلة على غرار سقراط. وأما الذين يدعون الأشياء غير ذات الأهمية، الواضحة، فإنهم يسمون مزدرين وهم أقل الناس (168) وذلك أن الإفراط والتفريط

= أما من يدعي ادعاءات تتجاوز حقيقة فضائله، دون أن يكون له هدف معلوم، فإن من المؤكد أنه يبدو أنه كائن جدير بالازدراء، وإلا لما وجد لذة في الكذب لكنه» أن يكون مبطلا...". بدءاً من السطر السادس من صفحة 166 حتى السطر الخامس من صفحة 167 يختلف نص بدوي عن نص الترجمة، وقد علق في هامش ص. 167 : "نقص في النص الثاني من ص. [ورقة] 53، وطمس في الخمسة أسطر الأولى من ص. [ورقة] 54" ومعنى هذا أنه كمل النص من ترجمته الخاصة.

(394) מחשיב עצמו.

(395) הגדולה.

(396) מסולסל בכח לבד ר"ל בטבע.

(397) בטבע והמדה ، بالحال والسيجية

(398) ترك بدوي مكانها فارغا بين «...»

(399) להתנשאות בו יועצו בדברים ، وفي الأصل : "«للحصول على الشهرة يدعون لأنفسهم الصفات» التي يمتدح..." ووضع الفقرة بين «...»، أي أن الفقرة من وضعه هو.

ينسبان إلى المرائين. لكن الذين يستعملون هذه الأمور بالمقدار وفي أحوال لا هي بالجلية جدا ولا بالخفية جداً(400)، فبين من أمرهم أنهم مقبولون(401) [مهذبون].

"ويتبين أن الناقص يقابل الصدوق لأنه دونه"(402).

14 «حسن الذوق في اللهو»

[25])قال(لما كان الإنسان في حياته(403) [في حاجة] إلى راحة، وكانت سيرته في وقت هذه الراحة "تكون باستملاح(404) فقد يظن أن هناك مجتمعا حسنا يتكلم

---

(400)ואשר ישתמשו הסלסול לריוח הנה יתיעצו בדברים אשר ימשך להם בם מי שיקרב מהם ובעינים אשר שיהיו נמצאים ויעלם עינם כך במדרגת מה שיפעלהו הבקיא והרופא והחכם כי אלו הדברים יעלמו. ולכן יראו רוב האנשים בכמו אלו הדברים ויחשיבו עצמם בם, רצוני בשהדברים אשר תארו נמצאים בם, ר"ל שהם שופטים או בקאים. ואולם הכפי המסולסלים והם המתפחתים הנה לפי שהם יתארו נפשותם בזולת מה שהם עליו, הנה כבר יתבאר מענינם שהם **יותר** רעי מדות וזה שכבר יחשב בם שהם לא יתארו (ע169) נפשותם במה שיתארו אותם לבקשת הריוח אבל **לבריחה** מן ההכרה. והם לא יפליגו בכפירת העינים הנכבדים כמו שהיה עושה סקראט. ואולם אשר יועצו בדברים **הקטנים** הגלוים הנה יקרא נמאסים (ص. 168) והם פחותי הקהל וזה שהתוספת והחסרון מאד ייוחס אל **המגונים**. ואולם אשר ישתמשו אלו הדברים בשעור ובעינים אשר אינם נעלמים מאד ולא גלוים מאד הנה **מבואר מעינים** שהם מקובלים. «ولكن الذين ينشدون فائدة مادية يدعون صفات يستفيد منها القريبون منهم، والخلو منها يسهل إغفاله : فمثلا قريحة العراف أو العالم أو الطبيب. ولهذا فإن الصفات التي من هذا النوع هي تلك التي يدعيها غالبية المتباهين (المعجبين) وهي موضع تباهيهم، لأننا نجد فيهم تلك التي وصفناها.
أما الكتومون الذين لا يتكلمون عن أنفسهم إلا وهم يخففون من الحقيقة، فتبدو أخلاقهم ألطف، لأن الناس يقرون بأنهم لا يتكلمون ابتغاء الربح ، لكنهم يتجنبون التظاهر. وبالنسبة إلى هؤلاء أيضا، فالأمر يتعلق أساسا بصفات تهب السمعة الحسنة، وهي صفات يعلنون أنهم لا يملكونها، على غرار سقراط. والذين ينكرون أن عندهم صفات غير ذات أهمية أو صفات من الواضح اقتناؤهم لها، فإنهم يسمون محتالين وهم أحق بالازدراء عن (168) حق (وأحيانا ما يبدو هذا التظاهر بمظهر التباهي، مثل ملبس اللاقادامونيين [هامش = فقد كانوا يتظاهرون بالإهمال في ملبسهم، تظاهرا يكشف عن كبريائهم] لأن الإفراط والتفريط المبالغ فيه يتسمان بالادعاء).
لكن الذين يعتدلون في الكتمان، وفي صفات» - [هامش = آخر النقص في المخطوط] - ظاهرة فيهم فبين من أمرهم أنهم مهذبون

(401) מקובלים.

(402) ויתבאר שהמתפחת מקביל למצדיק לפי שהוא למטה ממנו في الأصل مع اقتراح بدوي الذي وضعه بين «...» : ويتبين أن المعجب «يقابل الصدوق «لأنه أسوأ منه».

(403) בחיותו ، في الأصل من اقتراح بدوي «حاجة» ولعل المترجم قرأها خطأ "حياته".

(404) בנעגות

فيه بما يجب وكما يجب، وكذا يسمع فيه بما يجب وكما يجب. ومن البين أن في هذه أيضاً زيادة ونقصان وتوسط"[405]. وذلك أن الذين يفرطون فيما يضحك منه يظن بهم أنهم مستملحون، لأنهم يذهبون[406] إلى الأمور الذي يضحك منها لا محالة، وأكثر قصدهم أن يضحك منهم، وأن يكون كلامهم مستملحا، وألا يَغُمُّوا من يتلهونه[407]. وأما الذين لا يقولون شيئا يضحك أصلا، "ويبعدون[408] من يقوله" "[ينكرون على من يقوله]، فيظن بهم أنهم وحشيون جفاة[409] فأما من يستعمل المداعبة[410] الفكرية فيسمون (169) ظرفاء[411]، لآن هذه الحالات كلها يظن بها أنها لِخُلُق "واحد بعينه"[412]، فكما أن الأبدان يحكم[413] عليها من حركتها، كذلك الأخلاق. (ע170) وإذا انتشر الشيء المضحك "«و» يد الناظرون»[414] مداعبة وحماقة[415] [ومهاترة] أكثر مما ينبغي، سمي فاعلهـ[ـا] المحاكي والمهرج[416]. "والأمر (في هؤلاء الناس) «أنهم» يختلفون"[417] اختلافا "ليس في هذين الشيئين فقط"[418]، قد تبين مما قلناه.

---

(405) תהיה בגעגוע הנה כבר יחשב שבכאן גם כן חברה טובה ידובר בה במה שיחויב וכמה שיחויב וכן ישמע בה במה שיחויב וכמה שיחויב. ומהמבואר שבאלו גם כן תוספת וחסרון ומצוע ، لما كان في الأصل مع اقتراح بدوي : "«تقوم في الفراغ المصحوب باللهو : فيبدو أنه في هذا المجال أيضا يوجد نوع من المسلك الحسن في العلاقات الاجتماعية، يحدد كيف ينبغي أن «يتكلم فيها فيما يجب وكما يجب وأي الأقوال يمكن أن نسمح لأنفسنا بسماعه» وما يقال فيها من أمثال هذه الأشياء المتوسطة وما يسمح. ومن البين أن في هذه الأشياء أيضأ ا لتوسط، وزيادة ونقصان».

(406) יולכו وضع بدوي "يستسيغون" وعلق : "غير واضح في المخطوط : يسقون ؟".

(407) ترجم المترجم "مستملحا" : מגעגע ، و"يتلهونه" : שיגעגעוהו ، أي ترجم معنى الاستملاح والتلهي باصل عبري واحد : געגע : قهقه.

(408) ירחיקו

(409) גסי התכונה.

(410) הגעגוע، نفس المعنى الذي ترجم به معاني "مستملحا" و"يتلهونه" :

(411) בעלי מוסר.

(412) اقترح بدوي «ظريف».

(413) فهم المترجم "يحكم" بمعنى إصدار حكم القضاء.

(414) ירבה הראות הגעגוע في الأصل : "فسر أكثر الحضور".

(415) וההדיוטות.

(416) הפועל לו המחקה והליצן ، في الأصل : "سمي المحاكون «ظرفاء»".

(417) והענין בשבני אדם יתחלפו

(418) לא באלו הדברים לבד ، في الأصل : "اختلافا ليس باليسير".

والإطلاق[419] [والطلاقة] خاصة بالحال الوسطى. (أعني أن اسم الطلاقة خاص بالحال الوسطى في هذا الخلق)[420]. ومن شأن المطلق[421] [الطلق] أن يقول ويسمع ما يليق بالرجل اللين المبتهج[422] [الحر] أن يقوله ويسمعه. فإن ها هنا أشياء تليق بمن كانت هذه حالته أن يقولها ويسمعها على جهة السرور[423] [المداعبة]. وسرور [مداعبة] الحر يخالف سرور [مداعبة] العبد، ومداعبة الأديب[424] تخالف مداعبة من لا أدب له. ويعلم **ذلك من الأشعار** التي وضعها القدماء والحُدَّث في تشهير[425] [الهجاء]، وذلك **أن قوما منهم كان يضحكهم** تشهير[426] [قبح] القول، وقوما كانت تضحكهم **الأحدوثة**[427] **[التهمة]**، وبين هذين الشيئين في الاستحسان فرق ليس باليسير.

[26] (قال) **ويا ليت شعري أينبغي** أن يحد التهاتر[428] والتفاحش[429] (المقول باستهزاء)[430] (ע171) "بأنه القول الذي لا يليق بالرجل الحر"[431]، أو "بأنه القول الذي لا يقلق [يهم] سامعه"[432]، "وهذا الرسم الثاني كأنه غير محدود"[433]، إذ كان البغيض واللذيذ عند كل واحد من الناس غيره عند[434] الآخر. ومثل هذا يحدث

---

(419) **והשלוח** فهم المترجم **"الإطلاق"** من **שלח** أطلق وأرسل.

(420) **רצוני ששם השלוח מיוחד בענין האמצעי בזאת המדה**

(421) **המשולח.**

(422) **הענוג.**

(423) **השעשוע.**

(424) **המוסרי.**

(425) **בגנות.**

(426) **גנות.**

(427) **החדש**

(428) **וההדיוטות** أنظر هامش 360.

(429) **והגדוף.**

(430) **הנאמרים בהתול.**

(431) **המאמר אשר לא יאות באיש הבן חורין** ، في الأصل : "بأنه ما لا يكون مما لا يليق بالرجل الحر".

(432) **בשהוא המאמר אשר יעציב** ، وفي الأصل : "أو ما لا يكون يهم سامعه". وفهم المترجم من لفظ "يهمس يقلق".

(433) **וזה הרושם השני כאלו הוא בלתי מוגבל** ، وفي الأصل : "أو بأن يكون يطربه ؟ مثل هذا غير محدود.

(434) **אצל** ، وعند بدوي "مثل".

في الأشياء التي تسمع لأن الشيء الذي يحتمل سماعه الرجل قد يظن به أنه يعمله[435]. "لأنه ليس كل شيء يفعله كل إنسان وذلك أن المشاتمة والمهاترة لا يفعلها الرجل الحر"[436].

[27] (قال) وقوم من واضعي النواميس يمنعون المشاتمة، وأخلق بقوم منهم أن يمنعون التشاتم[437] [التهاتر] والرجل الحر المقبول فهذه حاله، إذ كان لنفسه بمنزلة الناموس (لصاحب المدينة)[438]. فالمتوسط (في هذا الخلق)[439] – وهو الموجود بهذه الحال – يسمى طلقا [أو«فكهاً»][440] (170) وأما المحاكي فهو دون المهرج[441] (لأنه)[442] لا يقبل من نفسه ولا من غيره إلا الأشياء التي تضحك. ويقول أيضا أشياء لا يستحسن الرجل المقبول أن يقولها، وأشياء لا يستحسن أن يسمعها. وأما الوحشي فلا يصلح لأمثال هذه المعاشرات، إذ كان لا يوافقه شيء منها ويمتعض من جميعها.

[28] (قال) وقد يظن أن الراحة والمداعبة في سيرة الإنسان ضروريتان. فالمتوسطات الموصوفة (في المعاشرات)[443] ثلاث، وجميعهن يشتركن في أقاويل (مّا)[444] وأفعال، ويختلفن في أن إحداهن توجد في الصدق (وهو الذي يسمى أصحابه عدولا)[445]، والأخرى (توجد)[446] في الأمر اللذيذ. "وهذان النوعان

---

(435) וכמו זה יקרה בדברים אשר ישמעו, כי הדבר אשר יסבול שמעו האיש כבר יחשב שהוא יפעלהו ، وفي الأصل: "ومثل هذه الأشياء يصح «أن يسمعه الساخر الجيد، لأن المداعبات التي يحتمل سماعها هي التي» قد يظن به أنه يعمله". ما بين «...» هو من اقتراح بدوي لأنه غير واضح في المخطوط كما أشار في الهامش.

(436) כל דבר יפעל כל אדם וזה שהקללה וההדיוטות ، وفي الأصل : "لأنه ليس «يطلق أية مداعبة كانت» وذلك أن المداعبة مشاتمة".

(437) החרוף.

(438) לבעל המדינה.

(439) בזאת המדה.

(440) زيادة من بدوي، وعلق في الهامش : "مطموس في المخطوط"، وليس له مقابل في الترجمة العبرية.

(441) מהליצן ، وفي بدوي "... فدون الضحك" وربما "المضحك" الخطأ من الطبع ؟.

(442) כי הוא.

(443) בחבורות.

(444) מה.

(445) והוא אשר יקרא בעליו הישר.

(446) ימצא.

فمنها ما تكون في المداعبات (وهي التي يسمى أصحابها المتأدبة)"[447]، ومنها ما تكون في معاشرات من سير غير هذه المداعبات[448].

15 ((الحيـــاء))

[29] (قال) فأما الحياء فليس ينبغي أن نتكلم فيه على أنه فضيلة ما، لأنه أشبه بالانفعال منه بالحال ((ولذلك يحد بأنه الخوف من الدناءة. وتكونه شبيه بتكوين الفزع من الأمور الهائلة، وذلك أن الذين يخجلون يحمرون، والذين يخافون الموت يصفرون : فالأمران كلاهما يظهر أنهما من أحوال الجسم بضرب من الضروب. وهذا شيء هو بالانفعال أولى منه بالحال))[449] (171) وهذا الانفعال ليس يليق بكل سن، بل (ט 172) إنما يليق بالشباب [بالحداثة][450]، إذ كنا نرى أنه يجب أن يكون أمثال هؤلاء مستحيين، (أعني الشباب، وحقا كان الحياء في هؤلاء محمودا)[451]، لأنه لما غالبهم في سيرتهم الانفعال صاروا يكثرون الخطأ، والحياء يمنعهم من ذلك. ((فمن ذلك صرنا نحمد المستحيي))، وليس من أحد يحمد الشيوخ على أنهم يستحيون[452]، لأنا لا نرى أنه ينبغي (للشيوخ)[453] أن يفعلوا شيئا يستحيون منه. ولا الفاضل أيضا يستحيي، إذ كان الحياء إنما يكون من الأشياء الرديئة، وكانت هذه (لا)[454] ينبغي أن تفعل.

[30] (قال) وإذا كانت الأشياء القبيحة منها ما هي كذلك بالحقيقة، ومنها ما هي بالظن فلا فرق بينهما، لأن القسمين[455] [لأن القبائح] جميعا ينبغي ألا تفعل،

---

(447) ואלו שני מינים מהם מה שיהיה בשעשועים (והם אשר יקרא בעליהם המוסרי)..." ، في الأصل : "فأما الموجودة في اللذة فمنها ما تكون في المداعبات...".

(448) השעשוע ، وفي الأصل : "السيرة".

(449) كل هذه الفقرة ساقطة في الترجمة العبرية، ولا ندري هل هي ساقطة بفعل ناسخ النص العبري أم بفعل المترجم بسبب جملة "بالانفعال منه بالحال..." التي ختمت الفقرة الأولى والأخرى التي ختمت الثانية، وهذه حال متكررة في النصوص التي اشتغلنا عنها.

(450) בבחורים.

(451) רצוני הבחורים ואמנם היה הבושת באלו משובח.

(452) ..הזקנים ... בישים في الأصل "شيخا... مستحي...

(453) הזקנים.

(454) לא.

(455) בשני החלקים.

حتى[456] لا يستحيا منها، (والفاضل هذا هو حاله، أعني أن ليس من شأنه واحدا من هذين القبحين وأما)[457] الرديء هو الذي من شأنه أن يكون بحال يفعل بها شيئا من ألأمور ألقبيحة، (وهذا)[458] يكون إذا فعل شيئا من هذه استحيا، ولذلك صار الظن به أنه سليم: بحال[459] [محال]. لكن[460] أن الحياء في الأمور التي تكون طوعا (يقال)[461] هو "حسن اصطلاحا"[462]، لأن المستحيي[463] [ألمسيء] إن فعل شيئا استحيا "منه وهذا يمنيه ببلوغ الفضيلة"[464]. (ولذلك يقال في المستحيي إنه طيب لا أنه معدود في الفضائل)"[465]، إلا أن ألقحة شر، وهو[466] ألا يستحيي الإنسان أن يعمل القبيح. والأجدر (بالإنسان والأولى به) أن لا يفعل ما يوجب أن يستحيي"[467].

[31] (قال) ولا ضبط النفس أيضا فضيلة (وسخاء بها في هذا القسم"[468]، ولكنه شيء مختلط. وسنتكلم فيه فيما بعد، ونحن الآن نتكلم في العدل".

انتهت ترجمة نص المقالة الرابعة من تلخيص كتاب أخلاق نيقوماخيا لأرسطو، لابن رشد، وبالله التوفيق.

---

(456) עד ، في الأصل: "لهذا ...".

(457) והמעולה זה הוא ענינו,רצוני שאין מדרכואחד משני אלו הגנויות אולם.

(458) וזה.

(459) בענין ، "بحال: هكذا في الترجمة العبرية وكذا في النص الأصلي، وعلق بدوي في الهامش: "في الصلب: بحال، وفي الهامش [أي هامش المخطوطة]: "محالس: صح – وهو الصحيح.

(460) אבל ، في النص الأصلي: "وذلك".

(461) יאמר.

(462) טוב ההסכמה ، يصبح المعنى في التركب العبري: "حسن الاتفاق" وهو غير المقصود.

(463) הבישן: قرأ المترجم لفظ "المسيء" "المستحيي" خطأ.

(464) ממנו וזה יקוה לו ההולכה אל המעלה ، وفي الأصل: "منه وهذا يمنيه ببلوغ الفضيلة".

(465) ולכן יאמר בבושת שהוא טוב לא שהוא מנוי במעלות.

(466) והוא، في الأصل: "وكذلك".

(467) והיותר ראוי באדם והיותר ראשון בו שלא יהיה פועל מה שיצטרך שיתבייש ממנו ، وفي الأصل: "وأجدر أن لا يكون أيضا من الصواب أن يفعل الإنسان مثل هذه الأشياء ويستحيي".

(468) ונדבה בה בזה החלק.

من التصوف اليهودي المغربي :
«سفر بيرح شوشان» أو زهرة السوسن
ليعقوب بويفركان
(القرن XVI-XVIIم)

عبد الرحيم حيمد
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة ابن زهر - أكادير -

يحدد دارسو تاريخ الأفكار حدوث النقلة في التصوف داخل الديانات السماوية التوحيدية ما بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين في فضاءات الغرب الإسلامي وأرباضه النصرانية ؛ طفرة نوعية أنضجها التفاعل الحضاري العام الذي أفرز صداما بين نمطين من التفكير : نمط عقلاني أسه البرهان[1]، ونمط "ثيوصوفي" أسه قياس المماثلة، أبرزه تعمق النزوع العرفاني. فقد شكل التصوف الإشراقي، ذي العمق الغنوصي، المرجعية الرئيسية لمتصوفة الفضاءات المذكورة. وتطور هذا الخطاب في القرون اللاحقة، ليصدر عنه رجال عاشوا أحداث عصورهم متسلحين بالمعرفة الإشراقية، ومساهمين بكل قوة في تطوير بنيات العرفان مناهج ومفاهيما وإشكالية. من هؤلاء يهود مغاربة وسم الفكر الصوفي أعمالهم، نعرف القليل عنهم وعن إسهامهم في تاريخ الفكر المغربي بوجه عام. ويندرج هذا العرض في إطار عمل يسعى لإخراج بعض من نصوص هؤلاء باعتبار أنها تنير جوانب خصبة من الإنتاج الثقافي المغربي الذي ظل مغمورا ومجهولا من

---

(1) أحمد شحلان : "ابن رشد والفكر العبري الوسيط : فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر اليهودي". الطبعة الأولى. مراكش، 1999.
أحمد شحلان : "من الفكر الفلسفي اليهودي العربي أبو عمران موسى بن ميمون وكتابه دلالة الحائرين". مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس. العدد الخامس والسادس، 1979. ص ص. 2-13.

القارئ بالعربية، على الرغم من أهميته في فهم جزئيات وتفاصيل تاريخ الغرب الإسلامي بصفة عامة وتاريخ المغرب بصفة خاصة ؛ سواء ما تعلق بأنسجة المجتمع والاقتصاد والسياسة، أو بتاريخ الأفكار ورواج المعرفة في هذا الفضاء. فما نقدمه في هذه المداخلة هو جزء من ترجمة كاملة قيد الإعداد لـ "بيرح شوشان" أو زهرة السوسن لمؤلفه يعقوب بويفركان. اخترنا أن نستعين فيه بالعمل الفذ الذي دشنه الطيب الذكر العلامة حاييم الزعفراني في مؤلفه "**أخلاق وتصوف**"[2] ؛ إذ قدم فيه ترجمة لبعض الفصول من "**زهرة السوسن**"، وأرفق ترجمته بجزء من المتن المدروس، كما نفيد في الآن نفسه من مصنفات أخرى ألمعت إلى بويفركان ودرست التصوف اليهودي المغربي[3] ونعتمد في السياق ذاته الدراسة الموسعة التي نهض بها موشيه حلاميش في الموضوع : «ربّي يعقوب إيفركان ويِتْصِروتو»(ربّي يعقوب إيفركان وإنتاجه)[4].

"**بيرح شوشان**" مؤلف حرره يعقوب بويفركان في جنوب المغرب، في مطلع القرن السابع عشر. نص شارح لسفر "بيرقي أبوت". لنعرف بالمتن المشروح قبل أن ندلف إلى عمل بويفركان لنترجم نصوصا مختارة منه، ونربط المترجم بمحيطه المعرفي والمجتمعي.

سفر الآباء أو بيرقي آبوت : موقعه من الآداب التلمودية ومضامينه العقدية :

كتاب **بيرقي آبوت** من تصنيف شيخ **المشنا** من دون منازع **الربي يهودا هاناسي** ؛ وهو جماع المرويات الحكمية اللاحقة لزمن الأنبياء[5]. ويمثل جزءا على درجة كبيرة

---

(2) Haïm Zafrani : "Ethique et Mystique", Maisonneuve et La rose. 1991.

(3) "Kabbale, vie mystique et magie", p. 182.

(4) موشيه حلاميش : "ربّي يعقوب إيفركان ويِتْصِروتو" (ربّي يعقوب إيفركان وإنتاجه) ؛ في مجلة بيعاميم، العدد 48، القدس 1990؛ ص ص. 85-110.

(5) "**פרקי אבות**"، أو بيرقي آبوت، من أهم نشراته طبعة فيلنا 1883.
انظر الترجمة الكاملة لهذا النص، وكذا لبعض من الشروح حوله في ماأنجزه Éric Smilévitch بهذا الصدد :

"Commentaires du Traité des Pères", Traduit de l'hébreu et annoté par Éric Smilévitch. Edition Verdier.

من الأهمية في متن **المشنا**، إذ يقع في المبحث التاسع من مباحث الباب الرابع في المتن التلمودي. ويتضمن شرائع العوض في الشريعة اليهودية ؛ بيد أنه مبحث لا يتضمن مادة شرعية بالمعنى الدقيق لاصطلاح الـ"هلخا" أو الشريعة. فالمادة فيه أمثال وأقوال حكمية ربَية، حُفظت متونها وأسانيدها، وأضحت معروفة، لاحقا، بالاسم "بيرقي أبوت". فالبنية العميقة في هذا السفر مؤسسة على موضوع الأخلاق من منظور التصور الربَي. ذلك أن مجموع الأمثال الحكمية الواردة فيه تعكس استمرار الرواية الربَية الحاملة للتقليد أو للسنن الأخلاقية في حلقاتها الأقدم[6]، من موسى حتى زمن **التنايم**[7]، أي أساتيذ المشنا الذين يفترض أنهم دونوا هذه المتون حوالي القرن الثالث الميلادي. يضم متن **بيرقي أبوت** خمسة فصول، تتضمن أربعة منها المأثور الحكمي المنسوب إلى ثلاثة وستين حكيما، من أشهر حكماء إسرائيل، وهم الحكماء الذين عاشوا من زمن **شمعون العادل**، الحلقة الرئيسية في السند التنائي (حوالي 200 ق.م.)، إلى غاية زمن الحكماء الذين رووا عن **يهودا هناسي** (280م). ومعنى ذلك أنه متن يغطي حوالي أربعمائة وخمسين عاما. ولذلك نعاين فيه تراتبية

---

(6) يتعلق الأمر بسلسلة الأسانيد الحاملة للمتون للسنن النبوية في اليهودية الربية، إذ التصور الديني قائم على قناعة راسخة، تفيد تلقي موسى لشريعتين على جبل الطور : شريعة مكتوبة تمثلها التوراة، وشريعة شفوية هي المشنا وجزء من الجمارا. نُهي في البدء عن فعل تدوينها، وانتهى الأحبار الربّيون إلى خرق النهي الشرعي عن التدوين بسبب سياقات سياسية وثقافية عاشتها يهودية القرون الأولى لميلاد النصرانية (حرب الرومان لليهود، خطر الثقافة اليونانية في حلتها الهلنستية، تراجع العبرية أمام المد الآرامي...). وتقدم سلسلة الأسانيد الحاملة للمتون التي دونت في التلمود وفق الخطاطة التالية : "حين تلقى موسى الشريعة على جبل الطور نقلها إلى يشوع الذي نقلها إلى القدماء، وهؤلاء نقلوها بدورهم إلى الأنبياء، وعن الأنبياء يروي الـ "سَنْهدْرين" هذه الشريعة".

انظر حيمد عبدالرحيم : "التصوف اليهودي (القبّال) والتصوف الإسلامي : دراسة مقارنة لنظريات الوجود والمعرفة في فكر موسى الليوني ومحي الدين بن عربي" ؛ جامعة ابن زهر، كلية الآداب – أكادير، 2001، ص ص.601–921 (أطروحة مرقونة)، ص ص. 35–100.

(7) **תנאים**،تنايم : لفظ عبري مشتق من الجذر الآرامي "تني" الدال على الفعل عَلِمَ، وروى. والتنايم، هم العلماء بالتوراة والرواة للشريعة الشفوية، وهم ربيو القرن الأول والثاني الميلاديين، في زمن صياغة المشنا. وهم الذين مثلوا الطوائف اليهودية أمام السلطة الرومانية. وقد عمل أعلام "التنايم" بين سنتي 70م –135 م على جمع وتدوين قواعد الأخلاق وشرائع الطقوس الدينية اليهودية. وهو المجهود الذي ساعد زيهودا هانَسي "في تدوين المشنا. لم يتم إثبات بعض مما دوّنه التنايم في المشنا. وقد ضمه متن آخر هو المتن المعروف بالـ "توسيفتا" أو الإضافات. ومن أهم أعلام الـ "تنايم" : "يوحنا بن زكاي" (معاصر لانتفاضة باركوخبا سنة 135م)، والربي "يوسف بن عقيبا"، والربي "شمعون باريوحاي" (ينسب إليه سفر البهاء)، والربي "مايير"، والربي "هانسي".

كرونولوجية، تمتد من رجال **الكنيس الأعظم** إلى الربي **شمعون بن كمالايل** ؛ ثم أسماء الحكماء من **هيلل إلى الربي طرفون** ؛ بالإضافة إلى شيوخ القرنين الأولين للميلاد، وكذا أمثالا مجهولة تغطي الفصل الخامس منه. ويختتم هذا السفر بأمثال وعظية تنسب لحكماء لسانهم آرامي، منهم **ابن باك باك وابن هيهي**. وقد ألحق بهذه الفصول فصل سادس غريب عن **المشنا**، أضيف لاحقا إلى **بيرقي أبوت**. ودرج على تلاوة مادته في **السبوت** الفاصلة بين **الفصح وشبوعوت**. وهو فصل يعرف باسم "**قينيان تورا**"، أوحيازة التوراة ؛ فصل مصوغ بأسلوب **المدراش**[8] الوعظي. وبالجملة، يمكن القول إن **بيرقي آبوت** كتاب أساس في علم الأخلاق اليهودية، أضحى عنصرا مكونا في شعائر **السبوت** التي تفصل بين **الفصح وشبوعوت**. وتحصيل نصوصه إلزامي في برامج التعليم الأولي (**الحيدريم**) والتعليم في الأكاديميات التلمودية (**الياشيفات**).

لقد مثل هذا الكتاب، على مر العصور، موضوع اشتغال كثيف من قبل أعلام اليهودية[9]. شرحه الربي **موسى بن ميمون**[10]، وشرحه من كبار الفقهاء راشي، **ويونا ماهارال**. وتناوله بالشرح الموسع من يهود الأندلس المتأخرين، بالإضافة إلى ابن **ميمون، أبو درهام هاشاليم** (القرن الخامس عشر). وقد طبع هذا الشرح على المطبعة الحجرية في فاس عام 1517 في المدة القصيرة التي تواجدت فيها المطبعة بالعدوة الفاسية. كما تناول هذا السفر بالشرح والتعليق مغاربة، نذكر منهم على وجه الخصوص **أبراهام أزولاي** الذي حبر شرحه عام 1641 وعنونه بـ "**أهبات هتعنوكيم**" أو حب النعم شرح يخضع للمناهج الكلاسيكية للشرح الربي القائم على العودة المتواصلة للعهد العتيق وشروحه وللتلمود ومجمل الهيرمينوطيقا المرتبطة به.

ففي هذا السياق، سياق الشروح لسفر بيرقي أبوت، يندرج شرح الربي يعقوب بويفركان، وهو الشرح الذي شاء له صاحبه عنوانا متأصلا في الرمزية الصوفية "بيرح شوشان" أو زهرة السوسن. مصنف ينتمي إلى فضاء الجنوب المغربي[11]،

---

(8) من الجذر "دَرش" الدال في العبرية على فعل الدرس والتفسير، ومنه "دَرْشان" أي شارح ومفسر. والمراد بالـ "مِدْراشيم" الشروح والتفاسير التي كتبها أحبار اليهود بعد جمع التلمود.

(9) Jean Borel : "Commentaires du Traité des Pères", Revue de théologie et de philosophie, n° 123, 1991.

(10) " **משנה עם פרוש הרמב"ם**"، القدس 1963، الجزء الرابع، ص ص. 274-304.

(11) د. دانيال شروتر : "**اكتشاف اليهود الأمازيغ**"، ترجمة د.عبد الرحيم حيمد، مجلة قراءات، العدد 4، ربيع 2006، ص ص. 16-35.

صاغه صاحبه بين سنتي 1598 و1619م. في فترة عصيبة من تاريخ المغرب وتاريخ الطوائف اليهودية بهذا الفضاء. وهو يمثل جزءا من الإنتاج الثقافي اليهودي المغربي الذي لم ير جله النور، على الرغم من أهميته الكبرى في تاريخ الأفكار وتاريخ الثقافة الوطنية بوجه عام. لقد كان حاييم الزعفراني من السباقين إلى الإلماع إلى هذا الإنتاج الضخم القابع في خزانات العالم الكبرى. ولذلك خصص لإنتاج طوائف الجنوب المغربي حيزا هاما من مؤلفه "**قبال، حياة صوفية وسحر**". وخصص سنوات عدة لتحقيق أجزاء مطولة من مخطوط "**زهرة السوسن**" الذي بين أيدينا، ونشر منه بعض الفصول في مؤلفه "**أخلاق وتصوف**". وفي هذ المصنف الأخير تنويه جليل بالموروث الثقافي المتنوع الذي خلفته طوائف الجنوب المغربي. نقرأ في خطبة هذا الكتاب مايلي :

هذا مصنف مهدىً، أولا، إلى الطوائف اليهودية بالجنوب المغربي : طوائف درعة، وسوس، وتخوم الصحراء في أقا، وتامكروت وإفران الأطلس الصغير، وسجلماسة وتارودانت. إنه مهدىً إلى الإنتاج الفكري المتنوع، الصوفي والقبّالي منه على وجه التحديد، الذي هيمن لقرون عدة في أوساط هذه الطوائف النائية. مصنف يذكر بالإبداع الأدبي، وخاصة الكتابات القبّالية المدهشة بأصالتها وخصبها التي امتزج فيها العلم بالعرفان والإيمان العميق(12).

في سيرة يعقوب بويفركان

لانعرف سوى النزر اليسير عن حياة المؤلف لزهرة السوسن. فالرجل علم من أعلام الفكر اليهودي ؛ عاش فترة حرجة من تاريخ جنوب المغرب، طبعتها الفتن والتنازع على السلطان بين أبناء **احمد المنصور الذهبي**، وأججت أوار حربها الزعامات المحلية المتمثلة في نفوذ الزوايا خلال النصف الأول من القرن السابع عشر. فقد حرر **بويفركان** مصنفاته في ظروف قاسية. وتتضمن أعماله القيمة، بالإضافة إلى متنها المعرفي الصوفي، معلومات قيمة عن تاريخ المنطقة؛ وتعكس، في نفس الآن، ومن خلال مضامينها تاريخ الأفكار، وحركية النظريات والمذاهب اليهودية المتداولة في فضاءات الجنوب المغربي.

Haïm Zafrani : «Ethique et Mystique», Maisonneuve et La rose. 1991. (12)

يعود أصل النسبة في الاسم إلى أمازيغية سوس، **فبويفركان من إفركان**، ج. **إفريك** (الشوك أو الزرب). ويلقب الرجل في الأدبيات اليهودية للجنوب المغربي بـ "يوصير" أي الصانع، أو الطيّان. كما درج على ضم اسمه في بعض المصادر إلى لقب **הצורף**"هَصّورِف" أي الصراف أو الصائغ. ويدعوه يهود الجنوب المغربي باسم "**ربّي أَقّان**"، وهو تصغير لاسم يعقوب. كما يلقب في مصادر أخرى بـ "**ماكّيد هاعَتيدوت**"، أي المنبئ عن مقبل الأيام. بلغنا من مؤلفاته مصنفان هما :

1- "**مِنْحاه حَدَشاه**"، أي "تقدمة جديدة" : شرح صوفي للأخماس (التوراة)، تعكس مادته ومنهج التحليل ثقافة قبالية واسعة وعميقة. وتخبر عن إحاطة المؤلف بمستجدات الفكر اليهودي في عصره. وهو مصنف ما يزال بعد مخطوطا. تقبع نسخة منه في متحف **ليفربول** بخط **بويفركان** نفسه، مؤرخة بالعام 1619م[13].

2- "**بيرَح شوشان**"، أو "زهرة السوسن"[14]، مصنف يصدر صاحبه عن فكر صوفي مغرق في مذهب **القبّالا** الإشراقية[15]. ويقدم تحليلا صوفيا للنص الديني المشنائي وفق قواعد القبالا. وهو يعكس تيارات ومذاهب الفكر اليهودي في زمنه. و"**زهرة السوسن**" قراءة باطنية لـ "**بيرقي أفوت**" أو "كتاب الآباء"، الذي يشكل أحد أبواب **المشنا** الخاصة بشرائع العَوض ورد المظالم في التشريع اليهودي الربّي الذي تحدثنا عنه أعلاه. وبذلك، فهو تأويل أخلاقي ؟ حِكَمي للأوامر الشرعية وفق مبادئ **القبّالا**.

---

(13) «Kabbale, vie mystique et magie», p. 182.

(14) «Ethique et Mystique. Judaïsme en terre d'Islam», p. 63.

– موشيه حلاميش : "ربّي يعقوب إيفركان ويِتْصِروتو" (ربّي يعقوب إيفركان وإنتاجه) ؛ في مجلة بيعاميم، العدد 48، القدس 1990، ص ص. 85-110.

(15) يرادف اللفظ العبري "قبّالا" : التلقي والتقليد. وهو مصدر مشتق من الفعل السامي العبري "قِبِّلس"، أي تلقّى وتقبّل. ويحيل في دلالته الأولى على معنى مجموع التعاليم الواردة في العهد القديم وعلى متون الرواية الشفوية، قبل أن يغدو دالا في اليهودية الربيّة على "علم الأسانيد". وقد اكتسب هذا الاصطلاح حمولاته الدالة على نظام مذهبي إشراقي خاص في عصور متأخرة، حين شيد متصوفة يهودية الغرب الإسلامي وتخومه المسيحية، خلال القرن الثالث عشر الميلادي، نظريات في الوجود والمعرفة والقيم، محورها الرئيس مذهب "السّفيروت" أو الأسماء الإلهية وتجلياتها في العوالم المختلفة.

- Gershom Scholem : "Les Origines de La Kabbale", (Traduit de l'allemand par Jean Loewenson), Edition Aubier-Montaigne. Paris. 1966. (Avertissement rédigé par George Vajda). pp. 5-6.

ينضح بتوظيف متواصل وخلاق لحكمة أسرار الحروف بمعظم تقنياتها المعروفة في هذا العصر. كما يتشكل أس تفسير النص الشرعي فيه على نظرية الأسماء الإلهية، أو مذهب فيض السيفيروت المهيمن آنئذ على الفكر الصوفي اليهودي في مشارق الأرض ومغاربها. توجد نسختان كاملتان لهذا المؤلف : المخطوط الأول منها في خزانة جامعة كامبردج، في إنجلترا ؛ أما المخطوط الثاني فيوجد في نيويورك في مؤسسة Jewish Theolojical Seminary. كما توجد كذلك نسخة بخط بويفركان نفسه، وبإمضائه في مؤسسة "بن صبي" في القدس، بالجامعة العبرية ؛ بيد أنه مخطوط ناقص سقطت منه صفحات عدة تضمنت أبوابا بكاملها[16].

الخطاب المقدماتي في «بيرح شوشان»[17]

سياق التحبير : استهلال التواضع

يستعير المؤلف عبارات تقديم ذات رجع ربي فيها بسط لأعذار شتى، ولمع من سيرة حياة تحول فيها يسر العيش ورغده إلى عسر وضنك، عناوينُه تبدل أحوال السلطان الحامي، ونوء بكلكل القحط والطاعون. نقرأ في الاستهلال :

"وأنا المستكين، أرجو ممن فتح الله عليهم بالعلم، أن إذا اطلعوا على هذا السفر أن يرفقوا بي، ويلتمسوا العذر لعثراتي في حال وقوعهم على ما يجانب الصواب فيه. والله أسأل مجازاتهم. وهم بذلك سيعملون بما قال التناء[18] في المشنا : "أَنِ ارفق بمن نوديتَ لتحمله"[19]. والحق أقول : إني امروؤ غِرّ، غير محنك ولا مجرب، لما أبلغ الرابعة والثلاثين بعد؛ فقير إلى العلم والعقل، محتاج وقليل ذات اليد. فأنا رجل من أهل الصناعة ؛ أحصل بالكاد على رغيف العيش. وأشقى باليدين وعرق الجبين.

(16) موشيه حلاميش : م. س. ص. 90.

(17) انظر مزيدا من نصوص "زهرة السوسن" التي ترجمناها إلى العربية في مجلة قراءات، العدد الأول، ربيع 2005.

(18) أنظر هامش 7.

(19) بيرقي أفوت : 1 – 6.

وأهل الحرف يدركون أكثر من غيرهم أن فراغ الجيب أشد على المرء، وأمر من كل مرير".

ثم انبرى المصنف، بعد ذلك، للحديث عن ظروف الطائفة اليهودية في عصره، والأسباب التي اضطرتها للنزوح عن **تارودانت**، قبل أن يتحدث عن سياق تأليف السفر بفضاءات الجنوب. يقول :

"... وتربصت بطائفتنا الدوائر، وتوالت المكاره تلو المكاره: أوبئةً ومجاعات، وطردا ومطاردة، وتهجيرا وترحيلا. فلقد أكرهنا الوباء على مغادرة **تارودانت المحروسة** سنة خمسة آلاف وخمسمائة وثمانية ثلاثين لبدء الخليقة[20]، لنلقي عصا التسيار ببلدة أقا حيث قدر لنا أن نقيم بها إحدى عشر سنة متوالية. ثم حلَّت بعدها سنون قحط عجاف، بلغت السَّنام سنة خمسة آلاف وثلاثمائة وثمانية وستين[21] ؛ إذ في ظرف ستة أشهر عمّ الغلاء ؛ وارتفعت الأثمان في البلدة التي كنا بها حتى بلغت زنة القمح الواحدة ست أوقيات كبرى. ثم ما لبث الرب أن نظر بعين الرفق لحالنا واستجاب لصلواتنا، فأشفق على الأرض. وأرسل سماء الغوث علينا مدرارا. بيد أنه لم يمض زمن طويل حتى انقض البغاة الأشرار على البلدة التي تجيرنا، يبتغون التعدي وحرب السكان، وسلبهم الأموال والأمان. حاصرونا، وحل بنا الرعب. واختلط الحابل بالنابل طيلة أيام عشرة، قبل أن نفلح في فك الحصار حين افتدينا أنفسنا من أيديهم بمبلغ عظيم. وعلى الرغم من ذلك، لم نتنفس الصعداء حتى عاد للبلدة المارقون أنفسهم مرة أخرى سنة خمسة آلاف وثلاثمائة وتسعة وستين[22]. أغاروا علينا لإرعابنا وحاصرونا عشرة أيام متتالية، نهارا وليلا. و لم ينفضوا عن بلدة **أقا** إلا بعد أن وقع بأيديهم مكان تحصننا حيث كنا نبكي ونصوم ونصلي هلعا. انفضوا بعد أن أحرقوا المكان، وسلبوا الأموال، وتركونا فقراء معدمين. حينذاك شرعت في تحبير هذا الكتاب. كان ذلك في بداية سنة خمسة آلاف وثلاثمائة

(20) الموافق لسنة ألف وخمسمائة وثمانية وتسعين للميلاد.

(21) الموافق لسنة ألف وستمائة وثمانية للميلاد.

(22) الموافق لسنة ألف وستمائة وتسعة للميلاد.

وسبعين[23]. وفي هذه السنة غادرنا **أقا**، متوجهين إلى **تَمَنارت**[24]. وعلى الرغم من أننا لم نجد بهذه البلدة معينا لنجدتنا، قررنا الإقامة بها. وبسبب من ذنوبي الكثيرة قذف بي في السجن مرات ثلاث. ولم يطلق سراحي إلا بعد أن افتديت نفسي. ولتوالي الأيام العصيبة علي هناك، صعدت الجبل بمعية أسرتي لنقطن في بلاد البرابر السذج البسطاء. أقمت هناك حوالي السنة فقيرا، معدما وسائل الرزق. ثم غادرت هؤلاء في نهاية السنة ميمما شطر **أوفران**[25] "ليحل عليها سلام الرب" حيث أقمت هناك ثلاثة أشهر. وهو ما جعل من المدة التي تلت هجرتي من **أقا** حوالي ثلاث سنوات من التيه. وقد بقيت في حيرة من أمري ؛ وظل الخوف من أن يصيب أسرتي مكروه ملازما لي. ولذلك غادرت **أوفران** عائدا إلى **أقا** بمعية أهلي وأحبائي. وأخيرا، التحق بي هناك أفراد الطائفة اليهودية الرودانية، الذين كانوا قد استقروا بـ **تمنارت**. وجدنا بعض الراحة والدعة بـ**أقا**، غير أن ذلك لم يلبث أن تغير لتحل النزاعات، وليصيبنا المكروه بسبب خطايانا، وتتوالى علينا المحن تباعا حتى سنة خمسة آلاف وثلاثمائة وخمسة وسبعين لبدء الخليقة[26].

والله الذي يتعالى في السماوات، الذي وجبت له التسابيح والصلوات، أيقظ في قلبي جذوة إتمام هذا الكتاب الذي حَبَّرته طمعا في ثواب الآخرة. ونهضت به على الرغم من قلة ذات اليد، وعلى الرغم من كل الأحزان والكرب العظيم..."[27].

---

(23) الموافق لسنة ألف وستمائة وعشرة للميلاد.

(24) لا ذكر البتة في الشذرات التي ترجمها الأستاذ حاييم الزعفراني من هذه المقدمة لتمنارت الأطلس الصغير، إذ تحل محلها "تامكروت". وعلى العكس، فالأمر يتعلق بتمنارت التي ورد ذكرها الصريح في مخطوط النص الذي اطلعنا عليه، وكذا التحقيق الذي أثبته الأستاذ الزعفراني في نهاية مؤلفه حول الأخلاق والتصوف.

(25) فضلنا ذكر الاسم "أوفران" بالصيغة التي ورد بها في المخطوط العبري، وعدم تحويرها إلى يفرن أو إفران.

(26) لسنة ألف وستمائة وخمسة عشر للميلاد.

(27) "بيرَح شوشان"، الورقة 15 (ألف وباء) ؛ انظر النص العبري المحقق في :

Haïm Zafrani : «*Ethique et Mystique*», pp. 192-193.

وانظر الترجمة الفرنسية لشذرات من الكتاب في الصفحة : 93-94.

يلزم تفكيك بنى هذه المقدمة المترجِمة لظروف تأليف "**زهرة السوسن**" من خلال تفاصيل وجزئيات تاريخ المغرب، ولتاريخ **تارودانت** وفضاءات الجنوب.

يتضمن النص نقط ارتكاز كبرى تكشف عنها التواريخ التي أوردها **بويفركان**. ويؤطر سنوات الارتكاز المبسوطة تحقيق جزئي يَعتدّ بالتقويم اليهودي المبني على التأريخ ببداية الخليقة. فالنص يغطي فترة زمنية تمتد من العام 5358 إلى سنة 5375 لبدء الخليقة ؛ أي من سنة 1598م إلى 1615م. وخلالها ورد الحديث عن الوباء **بتارودانت**، ثم حلول جائحة القحط، تلتها وقائع النهب والسلب الذي تعرضت له الطوائف اليهودية الرودانية في **أقا**، ومغادرتها إلى **تمنارت** ثم أوفران الأطلس الصغير قبل العودة إلى أقا حيث ستنشب فتن أخرى استمرت إلى غاية سنة 1615م سنة صياغة **بويفركان** لمصنفه بوجه عام ولهذه الصفحات البيوغرافية بوجه خاص.

ووصل نقط الارتكاز المتصلة بالزمان بتاريخ المغرب في هذه الفترة، يجعلنا نحيط بما سكت عنه **بويفركان**، لندرك أن خلف ما يسمى بالتاريخ البكائي الذي هيمن على مؤرخي اليهودية في العصر الوسيط إفادات جلّى بالإمكان استثمارها. لنشر إلى ظاهرة مطردة تتمثل في معاناة اليهود محن وويلات الاضطرابات السياسية في المغرب[28]. وهي محن ظلت ترافق عادة فترات الجفاف والأوبئة، أو تفكك السلطة المركزية. ووضعية الطائفة الرودانية هنا تدخل في سياق هذه القاعدة المطردة.

فحديث المؤلف عن الوباء في المنطقة ورد في مصادر أخرى، أكدت أن **تارودانت** كانت أول حاضرة مغربية يضربها الطاعون في هذه الفترة. ومنها انتقل إلى باقي أرض المغرب. ليقضي بضع سنين، بعد ذلك، على **أحمد المنصور الذهبي** نفسه سنة 1603م الموافق 1012 هـ[29].

---

(28) عبد العزيز شهبر : "كتاب التواريخ، تأليف أحبار من عائلة ابن دنان الغرناطية الفاسية" ؛ منشورات جمعية تطاون أسمير تطوان، 2002.

(29) انظر على وجه الخصوص ما أورده عبد الرحمان التمنارتي عن الوباء، وعن القحط، وكذا عن الصراعات المذهبية التي عصفت بتارودانت في هذا العصر بالذات في "الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة". تحقيق اليزيد الراضي، 1999. وانظر أبيات التمنارتي الشعرية التي نظمها بهذا الصدد. ص ص. 301-309.
وانظر أيضا أخبار هذا الوباء والقحط في : "كتاب التواريخ، تأليف أحبار من عائلة ابن دنان الغرناطية الفاسية"، ص ص. 17-18.

– لماذا لم يعد **بويفركان** وأفراد الطائفة إلى **تارودانت** بعد انحسار الوباء عنها ؟

نعثر على الجواب في مصدر يهودي آخر عاش صاحبه الأحداث نفسها. إنه (**היכל הקודש**)، "هيخال هَقودِش" (قصر القداسة) لـ**موشيه بن ميمون الباز**[30]. وفيه أن بعض الناس، من أفراد الطائفة، أمِنوا إلى انحسار الوباء، فعادوا أدراجهم إلى ديارهم، غير أن الطاعون عاد ليضرب من جديد ببأس أكبر، وشراسة أشد؛ ففر من فر إلى الجبال المجاورة، وهلك الباقون. يصف الباز السياقات ذاتها: "شرعت في تأليف هذا المصنف عام خمسة آلاف وثلاثمائة وخمسة وثلاثين[31] [لبدء الخليقة]، في مدينة **تارودانت** المحروسة، ليحمها العالي أبد الدهر؛ غير أنني اضطررت إلى التوقف عن الكتابة... بسبب الظروف العصيبة التي كنا نحياها : فتن، وغلاء، وقلة مال. ففي سنة خمسة آلاف وثلاثمائة وثمانية وخمسين[32] حَلَّ عقاب الله الأليم بهذا العالم ؛ فضرب الوباء بقوة **تارودانت** في أول يوم من أيام الفصح. وهام أفراد الطائفة على وجوههم هربا، صعدوا الجبال والتلال واحتموا بالقرى المجاورة ؛ بيد أنهم لم يجدوا بها راحة مبتغاة... فقصدت أقا رفقة أصحاب لي وأسر عدة...وقد دام انتشار الوباء إلى هلال تموز ؛ ثم ارتفع. فعاد بعض السكان إلى **تارودانت** من الجبال؛ غير أني توجست خيفة. فلبثنا في أقا. وفي السنة الموالية، عاد الوباء شهر نيسان، ليضرب المدينة ببأس شديد، فاق ما مضى. وكل من دخل المدينة هلك وقضى ؛ بل إن الوباء تعقب بعض الهاربين إلى الجبال. وفي شهر آب عاد الرب عن غضبه. وانحسر الوباء. وتراجعت أعداد الهالكين. وقد كنا في دار الهجرة **أقا** معضدين بالعون الإلهي، وبمدد الرب لأبطاله القائمين بأوامره المنصورين على الجبابرة[33]"[34].

---

(30) موشيه بن ميموم الباز رئيس الطائفة اليهودية في تارودانت، وشيخ يعقوب بويفركان. عاصر الأحداث نفسها التي عاشها محبر "زهرة السوسن". طبع مؤلفه "هيخال هَقودِش" (قصر القداسة) لأول مرة في أمستردام عام 1635م. وخصص له حاييم الزعفراني دراسة مستفيضة في :

"*Kabbale, vie mystique et magie*", pp. 249-264.

(31) الموافق لعام 1575 للميلاد.

(32) الموافق لعام 1598 للميلاد.

(33) في العبارة الأخيرة إحالة ضمنية على سفر القضاة، الإصحاح الخامس، الفاسوق الثالث والعشرون.

(34) "هيخال هقودش" : الورقة 3، ألف.

أضف إلى ما سلف أن عدم العودة إلى **تارودانت**، والنأي بعيدا عنها نحو مناطق خالها المؤلف أكثر أمنا يرجع كذلك إلى السلطة السياسية التي حكمت الحاضرة الرودانية في هذه المدة، خاصة بعد تنازع أبناء المنصور أمر الملك. فقد سيطر أبو **زكريا عبد المنعم الحاحي** على فضاء **تارودانت**، وطرد اليهود منها. لا يجب أن ننسى أن هذا الطرد مرتبط بوضعية اليهود في عهد الدولة السعدية، وعلى وجه الخصوص في **تارودانت**. فقد شكل هؤلاء أعوان سلطة، وجباة، ووسطاء، وحراسا لمعامل السكر. أضف إلى ذلك اختيارات إيديولوجية مرتبطة بحركة **أبي زكريا الحاحي**. فهو الذي اشترط من أجل مساعدة **أبي زيدان** طرد اليهود وتهجيرهم من المناطق التي تخضع له، وهو الأمر الذي لم يتقيد به **زيدان** البتة[35].

لا يفصح بويفركان عن سبب مغادرته **لأقا**، ويتحدث عن حصار لا يذكر من قام به، ويؤكد حصول نهب وسلب و دفع فدية، وعودة حصار. حصل ذلك سنة 5369 الموافق لِـ 1609 م. وهي السنة التي تقع ضمن فترة قحط، لعلها كانت سببا غير مباشر للهجوم على **أقا من طرف القبائل العربية المعقلية** التي تشير المصادر إلى إغاراتها المتكررة في هذه الفترة على حواضر **السوس** وباديته[36]. ويمكن الربط بين الهجرة والتوغل نحو مناطق أبعد تمثلت هنا في **تمنارت** بازدياد نفوذ **أبي زكريا الحاحي**[37] في المنطقة واطراد نفوذه، بعد أن حول الزاوية إلى مشاغل السياسة والسلطان في خضم ظهور زعامات سياسية بمناطق أخرى من المغرب.

ولعل رحيل **بويفركان** عن **أقا**، وعدم عودة الطوائف اليهودية **لتارودانت** يجد تفسيره أيضا في سيطرة **الحاحي** نهائيا على حاضرة **سوس** سنة 1612م. **فالحاحي** كما

---

(35) حنداين محمد : "مساهمة في دراسة المجتمع الحضري المغربي : تارودانت ومحيطها التاريخي خلال القرنين 17-18 (1603-1790)". ص.8. (أطروحة مخطوطة).

(36) انظر إشارات عبد الرحمان التمنارتي إلى إغارات هؤلاء المتكررة على تارودانت في رسالته القيمة لأبي الحسن الجزولي (بو دميعة) ؛ " الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة"، ص ص. 533-541.

(37) جاء في نزهة الحادي عن الحركة الحاحية، وعن زعيمها : "هو يحي بن عبد الله بن سعيد بن عبد المنعم الداودي المناني الحاحي. وكان جده رحمه الله أحيا السنَّة بسوس. وقال فيه سيدي أحمد موسى السملالي رحمه الله، ما ولدت النساء قبله ولا بعده مثله... أخذ عن التباع.. ولما مات جلس ولده سيدي عبد الله الحاحي في مكان أبيه.. واهتم بدين أصحابه وتعليمه.. ولما توفي.. دفن بزداغة من جبل درن حيث كانت زاويته". الأفراني محمد الصغير. "نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي" ؛ مكتبة الطالب، الرباط، ص. 20.

يقول المختار السوسي : "أزال المكوس، وحرم على اليهود الإقامة فيها". وتنبئ مصادر عدة أن أبا زكريا الحاحي قد اشرط من أجل مساعدة زيدان ونصرته على أبي محلي شرط إزالة المكوس وإخراج اليهود من خدمته[38]. فالمولى زيدان كان يشغل في ديوانه مغاربة يهودا كثرا، في مقدمتهم سفيره صامويل بلاش، وأبراهام ويس المكلف بالخزينة، وجرمان الذي كان معينا على تارودانت، بالإضافة إلى أرستقراطية يهودية ارتبطت بزيدان ونفذت في المخزن.

يمكننا أن نسلط الضوء أيضا على استقرار بويفركان وأسرته في تمنارت، ثم اختياره الهجرة منها خشية على أسرته وعلى طائفته. والحق أن تمنارت، وربوع الأطلس الصغير : تنغير، وتامكروت... ظلت الملجأ الأمين ليهود الجنوب المغربي قرونا عدة ؛ بيد أنها ستعاني من ويلات الزعامات السياسية المرتبطة بالزوايا في هذا العصر. ويمكن القول إن بويفركان فر إلى تمنارت طلبا للأمان حيث كان نفوذ زيدان ما يزال قائما. بيد أن تطور الظروف المرتبطة بثورة أبي محلي الذي وحد القبائل، وادعى المهدوية بوادي الساورة، ودعا إلى الأمر بالمعروف، واستيلاءه على سجلماسة، وطرده الخليفة زيدان منها، وكذا تقدمه نحو درعة سيضطر بويفركان إلى البحث عن ملجأ آخر، ولم يكن ذلك سوى الصعود إلى الجبل، ثم التوجه نحو أوفران. وقد أصاب ظنه، فلم يلبث أبو محلي -كما هو معروف- أن سيطر على درعة، وهزم جيش زيدان. محكما سيطرته على الطرق التجارية مع السودان مما منحه إمكانيات مادية دعمت موقعه السياسي والعسكري لاحقا.

هل كانت عودة الطائفة الرودانية، بعد ذلك إلى أقا، مرتبطة بارتحال الحاحي إلى مراكش عام 1612م وعزمه على الاستقرار هناك ؟ إن المكاره التي يتحدث عنها بويفركان، ويربطها بسنة 1614 و1615م متصلة بعودة الحاحي إلى المنطقة، ومناصبته العداء لزيدان الذي كان قد أخلف وعوده معه[39]. وهي ظروف جعلت الطائفة اليهودية تغادر تارودانت إلى فضاءات أخرى أكثر أمنا...

---

(38) محمد المختار السوسي : "إليغ قديما وحديثا"، المطبعة الملكية، 1966، ص. 63.

- "المعسول"، مطبعة النجاح،البيضاء، 1962. ج. 19. ص. 84.

(39) انظر تفاصيل اشتداد التنازع بين الزعامات المحلية حول سوس وحواضره في هذه الفترة، وما تلاها :

- نور الدين صادوق : "تارودانت فيما بين (1068-1073هـ/1658-1662م) من خلال مقيدات محمد بن عبد الرحمان التلمساني (ابن الوقاد)"، 1998.

استهل المؤلف شرحه بعرض موسع لعناصر التصور القبالي حول الخلق، باعتباره فعلا وجوديا يرتبط فيه السماوي بالأرضي، وتنتفي فيه الحدود الفاصلة بين الأنطولوجيا والمعرفة والأخلاق. ففعل الإبراء دفق متواصل لعوالم الألوهية، يجلّي أسماءها التي تصدر عنها عوالم ما تحت فلك القمر. ومعنى ذلك أننا أمام نظرية الفيض في صيغتها العرفانية القبالية التي تنتهي إلى وحدة وجود شبه معلنة. نقرأ في الكتاب :

"يلزمني في البدء، وقبل الشروع في شرح **بيرقي أبوت** تصدير عملي ببسط اصطلاحات عدة، رواها شيوخ القبال. فأصخ بسمعك لأقوال الحكماء، وللمعرفة التي تنبس بها شفاههم. نتلو في بيرقي أليعازار : "قبل أن يخلق العالم لم يكن سوى هو واسمه الأعظم"[40]. وفي ذلك ما يدل على أنه قبل إيجاد الأسماء الإلهية الحاملة لاسم عولام "العالم" لم يكن سوى هو الواحد الجلي روح الأرواح ... منه فاضت السِّفيروت.. أنوارٌ تسعة، تجلت منه كالسنا. فالقديم هو النور الأعظم سر الأسرار، لا يدرَك إلا من خلال الأنوار التي تصدر عنه...". يشرع بويفركان انطلاقا من هذه الأرضية المتشبعة بالمذهب القبالي في وصف فعل الخلق، منكبا على وصف تفاصيل العوالم النورانية بأسمائها وفعلها في أنطولوجيا الفيض، ليخلص إلى خلق الإنسان بمركبيه "يوتصير هاطوب" أو النزوع الخير، و"يوتصير هارع" أو النزع الشرير. وليجعل من خلق التوراة مدخلا لشرح "بيرقي أبوت". فهي فيض نوراني يلزم سبر بواطنها. يقول بار يوحاي : "اللعنة لمن يعتقد أن التوراة أوحيت لتحكي قصصا بسيطة، أو لتلقننا عادي الأشياء". كم هي عظيمة التوراة، وسامية مرتبتها ..وكم هو مستحيل الاعتداد فقط بقراءة حرفية نصها...فما تقصه ليس سوى تجلٍّ من لبوس أسرارها وعلاماتها الرامزة ؛ ذاك ما نشرحه مستنيرين بقول "بيرقي أبوت" : "لا تنظرن إلى الجرة، فالحري بك أن تفحص خبيئها".

يشرح بويفركان في عرض مفصل المشنا الأولى في "بيرقي أبوت" : "وتلقي موسى التوراة على طور سنين" ليبسط معراج موسى على السماوات، وليصف جند

(40) بيرقي أليعازار، الفصل الثالث، 10/.

السماء، ويشرح سر السكينة، ويصف تلقي التوراة مستحضرا أدوات التأويل القبالية المعروفة في عصره[41]. من أهم المشنايات أو الحكم التي عالجها بويفركان بأنة وعناية تلك التي تتصل بالبعد الأخلاقي في علاقته بالتدين، وبقواعد الزهد. نذكر منها ما يلي :

1- "إن عدمت دراسة التوراة انعدمت الأخلاق، وإن عدمنا العلم انعدمت خشية الله أبوت"[42]. يجعل بويفركان من هذه المشنا بوابة لدراسة البعد الروحي لتحصيل العلم، ولضرورة تبجيل وتعظيم المتعلم أطفلا كان يتدرج في الألفباء أو "تلميد حاخام" يجهد في تحصيل علمي الظاهر والباطن. فكلا المتعلمين متوجان بتاج السكينة، وبهما تمام التوحيد الرمزي فرأس خشية الرب العلم.

2- **"كن متواضع الروح فالأمل في الإنسان دودة نخرة"**[43] حكمة متداولة في النصوص التوراتية، وهي النقيض عادة للغرور المنهي عنه. فالمعنى الظاهر لهذا النص واضح، بيد أن محرر شرح بيرح شوشان يرتقى بنقاش هذه الحكمة إلى مستوى آخر بتفضيله الخوض في معنى **ana'** المفيد للفقر وأدبياته في المدونة الصوفية القبالية دون إهمال المكون التلمودي.

3- **"ما جعلته الحكمة تاجا على رأسها يجعل منه التواضع كعبا لنعله"**[44]. يتناول بويفركان هذه المشنا محيلا على الآي التوراتي. يقول : "وكان موسى رجلا حليما أكثر من جميع الناس.." سفر العدد، XII-2. ومن تزيا بسربال الغرور فهو كالمرء النمام الذي يفرق بين الأصحاب" سفر الأمثال، XVI-28.

المصادر المعلن عنها في ثنايا شرح "كتاب الآباء"

أثرى **بويفركان** مقدمته بالإفصاح عن بعض المصادر التي اعتمدها لصياغة كتابه. وهي مصادر متنوعة تمنحنا تصورا تقريبيا عن انتقال الأفكار والمذاهب في أوساط

---

(41) A. Karppe : "*Etude sur Les origines du Zohar*". Paris; 1901. p. 82.

(42) "بيرقي أبوت" : الفصل الثالث، 17.

(43) المصدر نفسه.

(44) "بيرقي أبوت" : الفصل الرابع، 4.

الطوائف اليهودية خلال هذا العصر. وتفصح عن خطأ الاعتقاد بعزلة الطوائف اليهودية بجنوب المغرب، والقول بغفلتها عما يجري في العالم. فالقراءة المتأنية والفاحصة للمصادر اليهودية التي صيغت في فضاءات وتخوم الصحراء، وهي كثيرة، كفيلة بتوضيح النسيج الاجتماعي الذي روجت في إطاره الأفكار والبضائع بالجنوب. يقول **بويفركان** :

"... لا تسعفني مرتبتي، ولا يمكنني قصر باعي أن أتجرأ وأضيف من عندي لما قال فقهاؤنا وعلماؤنا. فليس في الوسع سوى أن أقطف من أقوالهم ثمارا أينعت، وانتخب من كتاباتهم بلسما. فمصنفات القدماء أدق وأبعد غورا من مصنفات المُحِدَثين. وهي محتاجة فقط إلى من يمنحها شذى ومذاقا يحبب الناس فيها ويرغبهم إليها، ببعث شهية الناشئ والمتعلم من خلال بسط معانيها الظاهرة، واستجلاء بواطنها ومقاصدها. ومجموع الشروح التي أبسط في هذا الكتاب مطابقة لآراء الحكماء الربانيين الذين يرأسون، باعتبارهم الأساتيذ من دون منازع، دروس الحكمة والتوراة. فهم من يشد أزري، ويمنحني العون في نهج سبيل القبّالا القويم ؛ وعلى رأسهم صاحب الحكمة والعقل الثاقب "راعِيا مِهيمْنا"، أو الراعي الأمين. ومنهم كذلك مصنِّف "**سفر هتقونيم**"، الحكيم الربّاني، ولي الأولياء، من يكشف الأسرار، ويحل العقد، الربّي "**شمعون بار يوحاي**"، هو وأصحابه حكماء "**سفر هَزُّهَر**"، المتوهجون كبهاء الجَلَد (دانيال XII، 3)[45]. وأقتبس أيضا من مؤلَّف "**شعري أوراه**"[46] أو أبواب النور، ومن سفر "**هَبهير**"، أو النور المبهر... كما أستنير من مؤلف "**هيخال هاقودش**" أو "هيكل أو قصر القداسة" لشيخي ليبارك ذكره. وتسترشد خطاي بمصنف خالي ليبارك ذكره : "**عِص حَييم**"، أو شجرة الحياة. أما ما يخص

---

(45) "راعيا مهيمنا"، و"سفر هتِّقونيم"، المشار إليهما أعلاه، بالإضافة إلى "مدراش هَنِعْلام" هي الأجزاء الكبرى المؤلفة لـ "سفر هَزُّهَر". وبويفركان ينسب "سفر هتقونيم"، إلى العلم "شمعون بار يوحاي من القرن الثاني ؛ ويروي عن "راعيا مهيمنا". وهو بذلك متابع للاعتقاد السائد بقدم هذا الكتاب الذي أثبتت دراسات جرشوم شوليم أن واضعه الحقيقي هو موسى الليوني (النصف الثاني من القرن الثالث عشر). مصنف يتضمن أصداء التوجهات الفكرية للعصر في الغرب الإسلامي وتخومه النصرانية.

(46) من النصوص المؤسسة للفكر الصوفي اليهودي الإشراقي، مؤلفه يوسف جيقاتيلاً (النصف الثاني من القرن الثالث عشر). حققه يوسف بن شلومو عام 1981، القدس.

المعنى الظاهر الحرفي فإني أسوق آراء الشراح الأولياء "لينعموا بالسلام"، وفي مقدمتهم الرئيس صقر البيعة **الربي موسى بن ميمون** ذكراه مباركة. ثم ربينا **عوباديا البَرْتنوري** في شرحه لـ"**مشنايوت**"، وكذا **ربينا يحيئيل** ... فهؤلاء الثلاثة شهود يعزرون قولي، وهؤلاء الشيوخ تيجان وأكاليل غار على رأسي، عليهم معتمدي ؛ وهم سندي في تحبير هذا الكتاب الذي دعوته "**بيرَح شوشان** "، أي "**زهرة السوسن**"[47].

صنف **بويفركان** مصادره الكبرى في مجموعتين كبيرتين :

1- مجموعة تضم شيوخه ومرجعياته في **القبّال** ؛ وهم إلى جانب قريبه مصنِّف "**عِص حَيِيم**"، أو شجرة الحياة، وشيخه **موشيه بن ميمون الباز** الآنف الذكر، "**شمعون بار يوحاي**" الذي ينسب إليه "**سفر هَزُّهَر**". وهو الذي يروي عن "راعِيا مِهيمْنا". وسفر "**هَبهير**" أو **النور المبهر**[48]، **ثم** مؤلِّف "**شعري أوراه**" أو أبواب النور.

2- مجموعة تضم شيوخه ومرجعياته في التفسير على ظاهر الشرع، وعلى رأس هؤلاء **الربي موسى بن ميمون**[49]، ثم **عوباديا البَرْتنوري**، **والربي يحيئيل**[50]. وهي لائحة

(47) "زهرة السوسن"، الورقة 1، ألف وباء.

(48) مصنف مغرق في غموض عرفاني شديد ظهر في البروفانس، جنوب فرنسا، في مستهل القرن الثالث عشر. وقد نسبه واضعه إلى نحونيا بن هقانا.

- Gottefarstein Joseph : "Ha bahir, Le livre de la clarté", Edition Verdier 1983.

(49) أبو عمران موسى بن ميمون، "رَمْبام" (1135-1204م)، هاجر بمعية أسرته إلى فاس بعد بلوغ الموحدين العدوة الأندلسية. واستقر لاحقا بأرض الكنانة حيث عمل طبيبا في بلاط الدولة الأيوبية. وقد عده اليهود أكبر حبر ظهر في تاريخهم. وتعكس مصنفاته في التشريع الإسرائيلي والتأليف الفلسفي والطب استيعابه للفلسفة اليونانية والثقافة الإسلامية والثقافة اليهودية. صنَّف "دلالة الحائرين" ؛ كتاب في ثلاثة أجزاء. أس البنية العميقة فيه فرض العقل والمنطق على نصوص التوراة والتوفيق بين الدين والفلسفة. انظر موسى بن ميمون : "دلالة الحائرين" تحقيق د. حسين آتاي. وانظر أيضا الدكتور أحمد شحلان : "من الفكر الفلسفي اليهودي العربي، أبو عمران موسى بن ميمون وكتابه دلالة الحائرين". مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، العدد الخامس والسادس، 1979. وكذا شمعون ليفي في :

"Maimonide et l'histoire du Judaïsme Marocain", dans "Maimonide", Colloque du 22 décembre 1986, Casablanca.

(50) لم نقف على ترجمة تعرف بهذين العلمين، وإن كان الأستاذ الزعفراني ينسب –بحذر شديد– إلى يحيئيل مؤلف "منحاه حدشاه" ؛ مصنف طبع في كراكوفي عام 1576.

حرص **بويفركان** من خلال ذكرها تأكيده على الأخذ بالمعنى الظاهر، وعدم إنكار شرعية الفقه الربّي. وفي ذلك موقف معتدل من قضايا الخلاف التي كانت، آنئذ، على أشدها بين الفقهاء الربّيين وأنصار التصوف الإشراقي[51].

إنها مصادر ينتمي جلها إلى الفكر اليهودي المغربي الأندلسي، وينتمي بعضها إلى مؤلفين يهود مغاربة وغير مغاربة متأثرين بالفكر القبالي وبتياراته المختلفة التي عَمَّقت في يهودية هذا العصر النزوع المسيحاني المستعجل للخلاص. **فسفر البهاء** المعروف بـ "**سفر هَزُّهَر**"، مصنف صيغ حوالي سنة 1275م في **قشتالة**. وتضمن تفسيرا عرفانيا لنصوص التوراة. وأضحى المرجعية الرئيسية في تصوف ما بعد الطرد من بلاد الأندلس. أما مؤلَّف "**شعري أوراه**" فهو أحد المصنفات المؤسسة للفكر القبالي في **قشتالة**. ألفه **يوسف بن جيقاتيلاّ (ولد عام 1248)**. وإلى الفضاء نفسه ينتمي سفر "**هَبهير**"، أو النور المبهر، مصنف قَبّالي أيضا. يُنسب للربي **نحونيا بن هاقاناه** (القرن الثاني). وقد غدا قيد التداول حوالي سنة 1245م حين أصبحت نصوصه موضوع نقد عميق من قبل "**مايير بن شمعون الناربوني**"[52]. ويعتقد **كريتز** أن المؤلف الحقيقي لهذا الكتاب، ليس الربي **نحونيا بن هاقاناه** بطبيعة الحال، بل القبالي "**عَزْرييل**" (قشتالة، القرن الثاني عشر)، في حين ينسبه دارسون آخرون إلى شيخ هذا الأخير **إسحاق البصير**[53]. والكتاب عبارة عن حوار متخيَّل بين فقهاء متخيَّلين، مقتبسة أسماؤهم من "**التلمود**" و"**المدراش**". يتضمن شروحا مغرقة في الغرابة، تعكس اغتراف مؤلفه من الغنوص والعرفان. ويكشف تحليل نصوصه عن عمق معرفة محرره بالمؤلفات اليهودية عامة، وكذا اطلاعه على أهم تيارات التصوف في عصره. فهو لم يكتف بنقل أفكار وتوجهات معاصريه، بل سعى إلى تعميقها وإغنائها. وهو ما جعل **هنري سيرويا**، ومن قبله **جرشوم شوليم**[54] يؤكدان على حضور هذا المصنف الحيوي في جل الكتابات **القبّالية** خلال العصور اللاحقة، واعتباره حلقة أساسية في تشكل التصوف الإشراقي اليهودي، لم يتردد **بويفركان** في اعتمادها والإفادة منها في شرحه لـ "**بيرقي أبوت**".

---

(51) - Gershom Scholem : "*Les origines de La Kabbale*", pp. 416-437.

(52) - S. Karppe : "*Etude sur les origines du Zohar*", p. 258.

(53) - Henri Serouya : "*La Kabbale, Ses origines, Sa psychologie mystique, Sa métaphysique*", Grasset 1947, p. 169.

(54) -Gershom Scholem : "*Les origines de La Kabbale*", pp. 59-201.
- Henri Serouya : "*La Kabbale, Ses origines, Sa psychologie mystique, Sa métaphysique*", pp. 169-171.

ولسفر "**هَزُّهَر**"، أو كتاب البهاء، الذي يحيل عليه المصنف موقع رئيسي في الفكر اليهودي، زادت أهميته بعد الطرد من الأندلس عام 1492م ؛ إذ لعب دورا حيويا في الحياة الفكرية والدينية ليهود المجتمع المغربي، واحتل مكانة مقدسة في أوساط الطوائف جميعها. ولم تعدل مكانته المقدسة سوى مكانة **التوراة والتلمود**. فقد أدمجت الطقوس والشعائر نصوصا منه في عناصرها. وشهدت كل الفضاءات التي وجدت بها طوائف يهودية بالمغرب "زوايا" باسم "**شمعون بار يوحاي**" المؤلف المفترَض لـ "**هَزُّهَر**" ؛ درج المؤمنون فيها على استظهار وترتيل هذا السفر، والاحتفال بختمه في طقوس رمزية تمتح شرعيتها من مرويات مغربية تؤكد أن الكتاب ظل مستورا في مغارة بجبال تُدغا إلى أن قيض الله كشفه، حين أزفت نهاية الزمن والخلاص. **وبويفركان**، كغيره من "**مقوبَّلي**" المغرب متشبع كما تشهد على ذلك مصادره ومضامين مصنفه بهذا السفر، وبشروحه العرفانية. وهو متشبع، في نفس الآن، بالآداب اليهودية الصوفية التي اشتد عودها على أرض الغرب الإسلامي وتخومه النصرانية في **جيرونة وقشتالة**. والمصادر المسوقة في النص أعلاه، وكذا في مجموع أبواب الكتاب شاهدة على تأثر المؤلف بالتصور المسيحاني الذي بشر به "**سفر هَزُّهَر**"، وأصله **إسحاق لوريا الأشكنازي في صفد بفلسطين**. إنه تصور عرفاني هيمن على الفكر اليهودي قرونا عدة، ومنحه **لوريا**، لاحقا، تأصيلا قوامه العقدي الإيمان الراسخ بحلول زمن الخلاص الحقيقي، وقرب ظهور **المسيح بن داود**. غاياته في التصور اليهودي لهذا العصر استعجال نهاية أزمنة الفوضى والتشظي، والاستعداد لزمن الخلاص، ونهاية المعاناة والنفي والتشرذم. زمن بحلوله "يعلو بنو إسرائيل الأمم. ويشيِّد فيه **المسيح بن داود** مملكة الله على الأرض"[55].

- Scholem Gershom : "The Messianic idea in Judaism and other Essays on Jewish Spirituality", (55) schoken, New York 1971.

التراث السيفردي المغربي

عبد العزيز شهبر
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
- تطوان -

إن الحديث عن تراث سيفردي مغربي يقتضي بالضرورة تقديم تعريف يحدد ما عساه يكون هذا التراث ؛ إنه نتاج فكري ومادي لفئة من المغاربة من ذوي الأصول اليهودية هُجرت إلى المغرب من الأندلس قبل وبعد وعند سقوط هذه الأخيرة سنة 1492م. وهذا النتاج التمس له ألسنة متعددة عربية وعبرانية ويهودية إسبانية. وقد ظل هذا التراث المغربي السيفردي مسترسلا متجددا طيلة خمسة قرون الماضية، كما أنه مازال مستمرا الآن في المغرب، كما في الجهات التي استقر فيها السيفرديم المغاربة في الأمريكيتين وفي أروبا و الشرق الأوسط.

وبالجملة فإن هذا التراث السيفردي المغربي هو من الجوانب المكونة للتراث المغربي، والتي لم تنل عناية لائقة من لدن الباحثين المغاربة في الجامعات المغربية ؛ فعدا الأعمال الجادة التي تقدم بها ذ. شمعون ليفي في شعبة اللغة الإسبانية وآدابها في جامعة محمد الخامس بالرباط، والوقفات المحتشمة التي خص بها د. حاييم زعفراني هذا التراث في أبحاثه، فإن عتمة كثيفة لفت هذا الجانب وحصرته في باب المهمل من التراث المغربي.

ومن الضروري هنا أن نشير إلى أن عبارة التراث السيفردي المغربي قد شاع حصرها فيما يحمل على الاعتقاد أنها تسع فقط ما ألفه يهود المغرب باللغة الإسبانية – اليهودية، أو ما اصطلح على تسميته بـ "اللادينو" أو "الحكيتية". وللإشارة، فإن ما أنجز من أعمال حول هذه اللادينو من نهاية القرن التاسع عشر إلى أواسط القرن العشرين يكاد يتجاوز بثلاثة أضعاف ما أنجز حولها في الأربعة عقود

الأخيرة. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن الإسبان حاولوا استغلال هؤلاء الناطقين باللغة الإسبانية القديمة فيما يشبه رابطة "هسبانية"، تكرس سيطرة إسبانيا وتؤكد سياستها الاستعمارية في أوسع نطاق. وإذا كنا وقفنا على ما يشبه الاستغراب من استمرار تداول يهود المغرب للغة الرومانثية الإسبانية القديمة من طرف بيدرو أنطونيو دي ألاركون Pedro antonio de Alarcón صاحب "يوميات شاهد حرب إفريقيا" الذي استغرب لتلك الكلمات التي رطن بها بعض اليهود أثناء دخول الجيوش الإسبانية إلى مدينة تطوان سنة 1860، فانبرى يتتبع صلات الجماعة اليهودية التطاونية بإسبانيا فيما اجتهد من تقديمه من أوصاف لبيت من بيوتات الملاح مؤكداً أنها تشبه إلى حد بعيد ما ساد في قرطبة وغيرها من المدائن الإيبيرية في القرن الخامس عشر[1]، فإن هناك من المثقفين الإسبان من أمثال A. Pulido Fernández [2] من حاول استغلال معرفة اليهود المُهجرين من الأندلس باللغة الإسبانية فيما يُمثل "مُواطنةً إسبانية" تحتم تبعيتهم للتاج الإسباني في رابطة هسبانية. ونفس الأمر نلحظه عند سيزار خواروس Cesar Juarros مؤلف "مدينة العيون الجميلة"[3] Ciudad de os ojos bellos، فقد اعتبر هؤلاء اليهود الميغوراشيم "منسيو إسبانيا، أجبروا على ترك ديارهم فقط بشرف عدم تغيير معتقدهم".

---

(1) يقول : "كل العائلة تتحدث اللغة القشتالية... الأثاث عامة على ما عليه الاستعمال الإسباني القديم، إنه يعكس في كثير من تفاصيله عادات وتقاليد المسلمين... وفي عمق الفِناء، ستار من الحرير الأسود شُد أحد طرفيها لتسمح برؤية قوس كما في بيعة سيدتنا مريم في طليطلة البيضاء.. وجلست على كرسي حوى إيقونة لدون كيشوت مصبوغة في الظهر..كانت ابنة موسى تلبس فستانا وشالا من القماش المطرز بالحرير، بينما غطت رأسها بثوب من نفس النوع التي كانت تستعمله سيداتنا في القرن الخامس عشر".

Diario de un testigo de la guerra de Africa, en obras completas de D. Pedro A ntonio de alarcón, con comentario preliminar por Luis Martinéz Kleiser, Madrid, Ediciones Fax, p. 1006.

(2) ألف هذا مجموعة من الأعمال في هذا الموضوع، أذكر منها :

"Intereses nacionales : la raza sefardi" Madrid 1905.

"Hebreos hispano-marroquiés, lucha de los idiomas español y francés en Marruecos, necesidad de fundar instituciones de enseñanza española en Fez Tetuán u otras poblaciones del Mogreb", Revista de Geografia Comercial, 2 (1886-1887), 146;

(3) قال : "كما منسيون لإسبانيا، أجبروا على مغادرة وطنهم لشرف عدم تغيير المعتقد الديني... إنهم منتشرون في كل الإمبراطورية [المغرب] يتوقون إلى إسبانيا أن تجمعهم وتسمح لهم بأن يسموا إسبانا" مدينة العيون الجميلة، مدريد 1962، ص. 198.

والحاصل، فإن هذه الدعاوى ما كانت لتمر دون أن تثير اهتمام اليهود الميغوراشيم المغاربة ؛ فمنهم من عكس نوعا من الاستجابة إلى ذلك الطرح، كما البيضاء بنت الدحان Blanca bendahan التطاونية التي أبدت حماسا شديدا إلى هذا الانتماء السيفردي في روايتها المنشورة في الثلاثينيات من القرن الماضي "حظ سعيد" (Mazal Tob) لما يُتيحه استعمال اللغة الإسبانية بين أوساط السيفرديم من امتداد وصفاء عرق. فاللادينو أو "الحكيتية" التي استعملها يهود تطوان بالنسبة لها هي "لغة مستعملة على طول البحر المتوسط، من طنجة إلى سالونيك، وهي لغة من إسبانيا"[4].

والحق أن التراث السيفردي المغربي ليس محصورا في الجانب الذي أنتج باللغة الإسبانية اليهودية (اللادينو) فقط، إنه يشمل كل ما أنتجه اليهود المهجرون من الأندلس إلى المغرب وأحفادهم بلغات أخرى عربية وعبرانية وغيرها، مما شكلت صفة الأندلسية والمغربية دينامية موجهة له. والملاحظ أن التراث السيفردي المغربي ظل محكوما في مغربيته بسلطة "الأسماء" المحددة لانتماء الأجداد إلى الأندلس. إنني أعني هنا بالضبط ما استطاعت آن بن الوليد Anne Bengualid أن تقدمه في كتابها "خيوط الطاليث Les fils de Thith"[5] التي ظلت تتوارث بين أبناء المهجرين من يهود الأندلس كما استمرت خيطا رابطا مؤكدا للهوية الأصلية بين أولئك الذين أجبروا على التنصر ورحلوا إلى الأمريكتين. لقد ظل للأسماء اليهودية الأندلسية سحرها بين السيفرديم المغاربة، وظل حاملوها يعتقدون في شرفها، ومكنهم التمسك بها الاستمرار على الإبداع في سياقها الثقافي. ولعل هذا ما دفع حبرا مثل إبراهيم طروتيال نزيل فاس إلى تأليف "كتاب القبالة" المتمم للكتاب الذي يحمل نفس العنوان، والذي ألفه إبراهيم بن داود[6]. إن غاية ربط المهجرين من الأندلس المستقرين في المغرب بسياقهم الثقافي والفكري ظلت غاية متوارثة بينهم ؛ ويحضرني هنا نص شاهد لحكاية ظل اليهود المغاربة يتناقلونها لقرون عديدة، تقول الحكاية وهي بالعربية اليهودية المغربية :

---

(4) Mazaltob, Paris, ed, Tambourin, p. 113.

(5) Cosmogone, 1999, p. 160.

(6) Sefer Ha-qabbalah, The book of Tradition, A critical edition with a translation and notes, Gerson D. Cohen, London ? Routledge and Kegan Paul.

في أيام الغِيروشْ دي إسبانيا خرجُوا اليَهود كامْلين وُبْقا الربي أبراهام زافارو. كان عاقِرًا، وفي آخر حياته خْلَقْلُو وُلْد. وُمِنْ حِيتْ خْرج الحاخام، خَممْ باش مْراتو تِرفِد الوُلد. ومْراتو كانت خَمت بَاين الحاخام عَباهْ. وُمْشاوْا وُخَلاوْهْ وْهُو كَيبْكي مِنْ حِيتْ تْلاقَا الحاخام مْع مْراتو قَالْ لْها : فَاين الوُلد. قالِتْ لُو : عْلاش مَا جِبْتُوشْ ؟. وُجلْسُوا يبْكيوْا بْزُوجْ. برْجُوعْنا، السلطان مْشَا لْموضَع دْليهُودْ يْشوفْ وَاشْ مَا بْقَا حتى حَدْ، هُوَ دْخَلْ وُكَايسْمَعْ لِغْيَاطْ دِي ذَاك الوُلد. هُو كَيخْزَرْ فِيهْ، قَالِتْ لُو مْرَاتُو : حنَا عَنْدْنَا رِبْعَا دِلْوُلاَدْ، وُهَذَا يْكُونْ لْخَامِسْ. قَالْ لْهَا : اللِي حَبْيتِي يْكُونْ. رِفْدُوه، وُكَيْكَبْرُوهْ، وُكَيْحِبُوهْ كْثَرْ مِنْ وْلاَدْهُمْ. مِنْ دِي كْبرْ تْضَارِبْ مْعَ وُلاَدْ السلْطَانْ، قَالُوا لُو : نْتِي مَاشِي خُونَا بَاشْ تْهَزِزْ عْلِينَا. رَاكْ نْتِي غِيرْ يْهُودِي. عَز بِيه الحَالْ. كِيفْ مْشَى لْدَارْ مَا حَبْشِ يَاكُلْ وْلاَ يِشْرَبْ. قَالِتْ لُو مْرَاتْ السلطان : آشْ عَنْدِكْ. قَالْ لْهَا : تْقُولْي فَاينْ بابا وماما. قَالِتْ لُو : أنا ماماك والسلطان باباك. بْقَى يرْغَبْهَا وُيبْكِي حتى قالت لو: مِن دِي تْجبادوا لِيهُودْ مِنْ البلاد، صِبْنَاكْ صْغِيرْ فْواحَدْ الكُونَة كَا تِبْكِي وْكِبرْنَاكْ. وْهُوَ كَيسْ مْشَا لِلْكُونَة صَابْ فِيهَا إسْمُو وإسم بُوهْ الربي أبراهام زافارو. آشْ عْمِلْ؟ رْفِد شِي دْيَامَانْطْ مْعَاهْ وُهْرَبْ مِنْ بْلادْ لِبْلادْ وُكَيْسَقْسِي على اليهود دي هربوا من سبانيا حتى خْلِطْ سَقْسَى عْلَى الربي أبراهام دخل لدار قال لهم: راه اينكم قال لِي مِنْ دَابَا ثلاثين يوم يْجِي باش ما يخلعهومش. قالوا لو : دابا دي نْتِي صَاحِبْ ابننا، جلس مْعَانَا. كاتدوز ثمنيام ويقول لهم : راه كْتِبْ لِي بْرَا باش غادي يْجي. حتى خَلْطِتْ ثلاثين يوم قال لأمه: آش مِنْ يِمَارَة عندك في ابنك؟. قالت لو : عندو شعرة كبيرة فِيدو لِيمِينْ. هَز يدو وْرَأتْهَا وُطاحِتْ عْليه كَتبوس وُتِبْكي. قال لها : أنا هو ابنكم اللي خَليتوا في سبانيا وُكْبرْتْ في دار السلطان. وُجْلِسْ كَيقْرَا مْعَ بُوه. وَاحَدْ النهار قال لْبُوهْ أش هو (تيقون دْيَالي) عْلَى مَا أكَلْتْ (أسوروت) اللي كْليتْ في سبانيا. قال لو : الْكَبُوشَة اللي نْكُونُوا نْذِبْحُوا للسبت، نِجْمَعْ الْبْطَاين دْيَالْهُمْ، وُنِعْمِلْ مِنْهُمْ سِفِرْ توراه. وَكذلك كان. جْمَعْ الْبْطَاينْ وُعْمِلْ سِفِرْ توراه بِإتْقَانْ كْبِيرْ...."[7].

---

(7) (شِبَحْ حايم)، الدار البيضاء، 1954، النص رقم 35.

إن هذه الحكاية تذكر بنص الرسالة التي أنشأها يهودا أبربانيل، المستقر في مدينة نابولي عام 1503، إلى ابنه يسحاق الذي كان أُجبر على التنصر في البرتغال على عهد الملك منويل الأول ؛ إن محنة الطرد الأليمة أجبرت الحبرين أبراهام زفارو ويهودا أبرابانيل (ليون العبري) على نسيان ابنيهما في أتون، بلد غلب عليه إسبان متعصبون مسيحيون فطردوا/ إسبانا مسلمين ويهودا من شبه الجزيرة الإيبيرية. وعلى الرغم من الطريق الشاق الذي كان على المُهجرين شقه في المهاجر، لينتهي الأمر بهم إلى الاندماج أو الجلاء من جديد إلى بلاد جديدة[8]، فإن الارتباط بالأصل الأندلسي ظل ملازما لأولئك الأندلسيين النازحين في كل مناحي الحياة ؛ لقد شكلت الأندلس في أذهان هؤلاء "الميغوراشيم المهجرين" صورة كل شيء جميل، فهي بلاد الأحبار الكبار من أمثال موسى بن ميمون وسعديا بن دنان ؛ وهي بلد الشعر العبراني الرائق، والنثر الفائق، وهي منبع الرائع من الصنائع والمُتقن من الحرف. ويكفي أن يكون اليهودي حاملا لاسم يُنبئ بالأصل الأندلسي ليتبوأ المكانة السامية واللائقة بين بني دينه.

ومن دون أدنى شك شكلت المدن التي كانت بها جماعة يهودية تاريخيا نقاط استقطاب للوافدين من يهود الأندلس بالمغرب. وكان لمدينة فاس أن تتحول إلى قبلة لهم بعد الطرد، سيما وأن الجماعة اليهودية الفاسية كانت ومنذ القرن الثالث الهجري الذي شهدت فيه فاس أحبارا كبارا برزوا في علوم اللغة العبرانية، أمثال يهودا بن قريش وداود بن أبراهام الفاسي، على صلة ببيعات اليهود في الأندلس ؛ كما أن العديد من أحبارها انتقلوا للتدريس في الأندلس وبرزوا في مجالات علمية متعددة من أمثال دوناش بن لبراط و يهودا حيوج نزيل قرطبة أستاذ السموأل بن النغرالة. هكذا وصل يهودا بن خياط القبالي إلى فاس بعد رحلة شاقة من لشبونة صحبة مائتين وخمسين نفسا بلغت أقصى أطوارها حين سيق مركبهم إلى مالقة من

---

(8) من صور تلك المحن ما ذكره سليمان تروتيال نزيل فاس، يقول في كتاب القبالة : "لن أروي إلا جانبا من العذابات التي تعرض لها المشتتون الذين لجأ بعضهم إلى فاس تحت سلطة الملك العظيم التقي بين التقاة مولاي الشيخ الذي احتضن اليهود في كل ممالكه ومنحهم كثيرا من المنافع.. ولجأ البعض الآخر إلى سلا الواقعة على بحر المغرب حيث حلت بهم محن من عَمَلِ الطاغية طوماس وخُليان اللذين تحكما في بنات إسرائيل وكسروا الرجال وعرضوهم للإذلال حتى وصلوا إلى فاس.." أنظر ترجمتنا لكتاب القبالة والتي نشرناها في مجلة تاريخ المغرب سنة 2000.

طرف القراصنة، وماتت زوجته، وهلك جراء الجوع خمسون من أصحابه. وحين وصل إلى المغرب اتهم بقذف الإسلام فقضى أربعين يوما في السجن قبل أن تفتديه جماعة يهود شفشاون. والتحق بفاس سنة 1497 ثلاثة من كبار أحبار شبه الجزيرة الإيبيرية وهم شم طوف ليرما، ويعقوب لِيال، وأبراهام سابا. ويذكر سليمان تروتيال في كتاب القبالة مجموعة من أعلام أحبار المهجرين كإسحاق سيرويا الآبلي، وبنيامين الغباي وموسى مامون، وهم موقعوا "التقنة" (القاعدة) "الفتوى" الأولى من قانون يهود فاس، كما يذكر يوسف عوزيل وموسى أليغوا وهما من تلاميذ الحبر الأعظم السموأل البلنسي. ومنهم أيضا نحمان سمبل البلنسي ويهوشع قرقوز، وشالوم ماسنورت، وإبراهيم بيباس وفيدال السرلافاتي وإبراهيم هاخيس، وموسى أبنصور المعروف بإبراهيم العبري، وإبراهيم روتي، وشم طوب بنزكري، ويوسف طوبي.

ومن بين أشهر الأحبار الأندلسيين المستقرين بفاس الحبر ميمون بن دنان حبر غرناطة، وقد انتقل إلى فاس بعد مُقام قصير في الجزائر، وقد استطاع ابنه موسى أن يحقق في فاس شهرة كبيرة فسمي "رمبام فاس" وهو لقب يجعله في مصاف "رمبام" الذي لقب به موسى بن ميمون صاحب دلالة الحائرين وأحد يهود الأندلس الذين عاشوا زمنا في فاس زمن الموحدين.

ومن أولئك الأحبار الحبر إفرايم شاليكون بن سليمان شاليكون، وقد وفد إلى فاس رفقة أستاذه ميمون بن دنان. ومنهم أيضا يسحاق نحمياس ديان قرطبة وقاضي محكمتها.

ومن بين أشهر المدن التي استقرت بها جماعة اليهود المهجرين، مدينة دبدو التي استقرت بها جماعة يهودية متجانسة إشبيلية وفدت مع الربي القبالي داود اللاوي، وبها اشتهرت عائلة كوهن السقلي، ولازال بها "مَعْيَانْ اسبيلية" (عين الإشبيليين) يومئ إلى الجماعة الأولى من الجماعة اليهودية الوافدة إلى هذا الأفق.

واستقرت بعض العائلات المهجرة في مكناس، وعرفت بها عائلات مايمران وبنعطار وبيردوغو و طوليدانو، وهي كلها أندلسية الأصل، شأنا عظيما زمن السلطان المولى إسماعيل ؛ أما عدوتي الرباط وسلا، فقد استقر بهما سنة 1492، أي زمن محنة الطرد الربي يوسف بن جقتليا. ومن أحبار سلا من المهجرين القبالي

يعقوب ساسبورطاس السلوي الذي تولى الحبرية في فاس ومراكش قبل ذلك، وتولاها في سلا من بعد إلى أن تم سجنه سنة 1646 بسبب الفتنة التي أحدثها، والتي جعلته يلجأ إلى أمستردام بعد أن أطلق سراحه، ومكث هناك من سنة 1653 إلى سنة 1659 حيث أقنعه مولاي الرشيد بالعودة إلى المغرب وكلفه بمهمة لدى ملك إسبانيا. وتذكر المصادر خبر يهودي سلوي آخر نال شهرة في الميدان الدبلوماسي وهو بنيامين الكوهن الملقب بالبرتغالي وهو الذي تولى المفاوضات باسم السلطان مع هولندة من أجل افتكاك بعض الأسرى الهولنديين لقاء أسلحة نارية. ولما جدد بناء ملاح الرباط في القرن الثامن عشر، كان ممن انتقل إليه من أعلام يهود سلا أسر مثل أسرة الآبلي، وبنعطار، والمراش، والمليح.

واستقرت جماعات يهودية مهجرة من الأندلس في مدن العرائش والقصر الكبير وآسفي وآزمور ومازغان (الجديدة) والصويرة وتطاوين[9]. أما في ملالح الجنوب فقد كان استقرار الميغوراشم محدودا، فعلى الصلات الواسعة التي كانت بين مراكش والأندلس باعتبارها كانت عاصمة للغرب الإسلامي، واستقرار كثير من أعلام يهود الأندلس بها من أمثال أبو الحسن بن قنميل الطبيب الذي كان في حضرة الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين[10]، فإنها لم تشكل نقطة استقطاب للمهجرين. لكن مع هذا يمكن إحصاء بعض الحالات من الميغوراشيم بها مثل فرانشيسكو دا كوسطا سفير البرتغال وإسبانيا، الذي وشي به إلى محكمة التفتيش لأنه كان يعيش في الملاح وأبدى رغبة في أن يدفن بعد مماته بحديقة منزل يهودي كان يسكن به. وبرطولومي رابيلو وهو يهودي في خدمة مملكة نفرة، كان يزود يهود المغرب بالكتب العبرانية المطبوعة في أوربا والتي كان ينقلها إلى المغرب على متن مركبه. كما استقر بمراكش أفراد من عائلة الصباغ الأندلسية وبينطو وكوركوس.

---

(9) بخصوص هذه الجماعات يمكن الرجوع إلى البحث الذي كتبته سارة ليبوفيسي La diaspora Sefardita en Africa del Norte في Diáspora Sefardí، Maria Antonia Del Bravo y tros، Colecció Sefard مدريد، 1992.

(10) انظر خاتمة كتاب ظهور الأنوار وانكشاف الأسرار للربي يهودا بن يعقوب بن عقنين، تحقيق شلومو حلقين، القدس MCMLXIV، ص. 490.

أما مدينة الصويرة وهي المدينة التي شهدت زمن إنشائها على عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الله ازدهارا للثقافة السيفردية المغربية، فقد كان من الوجهاء السيفارديين الذين انتقلوا للعيش فيها عند إنشائها باختيار من السلطان وخديمه السموأل سمبل : إبراهيم سمبل، ويوسف ديلفانطي، وهما من آسفي، وميمون كوركوس وسالم ديل مار وهما من مراكش، وموسى أبودرهم من تطاوين، وداويد بينيا من أغادير، وموسى الناهوري من الرباط.

وبالجملة فإن عدد الأعلام من أبناء الجماعة اليهودية المغربية ذات الأصل الأندلسي لا يكاد يحصى عددهم، كما أن ما أنتجوه في سياق السيفردية لا يكاد يقدر بثمن، ولا زال لكثير منه بين الأثر البين في العالم السيفردي إلى الآن. وإذا كانت إسبانيا قد منحت الجنسية الإسبانية لليهود من ذوي الأصول الأندلسية ممن طال أجدادهم قرار الطرد من الأندلس، فإن النظر إلى هذا التراث السيفردي الذي نبت في أرض المغرب فأخذ سمة المغربية، ظل مهملا لدى الباحثين في التراث المغربي. وإننا بصدد إعداد دليل شامل لما كتبه سيفارديو المغرب خلال الخمسة قرون التي تلت سقوط غرناطة.

التوراة في التاريخ، كيف يختلق الباحثون ماضيا
قراءة أولية في كتاب

سعيد كفايتي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية،
سايس - فاس

يندرج كتاب : **التوراة في التاريخ، كيف يختلق الباحثون ماضيا أو الماضي الخرافي : التوراة والتاريخ** حسب ترجمة عدنان حسن الصادرة حديثا بدمشق كما سنرى بعد قليل ضمن الجدل الدائر بين المدرسة التوراتية التقليدية التي تعود أصولها إلى نهاية القرن التاسع عشر وعلماء توراتيين آخرين يحاولون منذ نهاية الثمانينيات من القرن الماضي التصدي لأفكار هذه المدرسة.

يمثل المدرسة الأولى أولبرايت وبرايت Albright Bright وآلت ونوت Alt Noth ومندهول وغوتفالد Mendenhal Gottwald ويؤكد هؤلاء جميعا، وإن اختلفوا في بعض الجزئيات، على أن «الكتاب» مصدر لا غنى عنه لتاريخ إسرائيل القديمة التي تُعد حسب اعتقادهم، حقيقة تاريخية لا تقبل الجدل. وتوظف في مثل هذه الحالات المعطيات الأركيولوجية لخدمة «الكتاب» وإثبات الروايات الواردة فيه. وهو ما يصطلح على تسميته بالأركيولوجيا التواراتية أو علم الآثار التوراتي Archiologie Biblique.

أما العلماء التوراتيون الآخرون فيمثلهم آلستروم وليمكه Ahlstrom Lemche وفنكلشتاين Finkelstein وكوت وايتلام Coote Whitelam وطوماس طومسون Thomas L. Thompson وديفر Dever.

تتمحور الأطروحة الأساسية التي يدافع عنها هؤلاء جميعا حول عدم الوثوق بصحة المعلومات التي يتضمنها «الكتاب» والكف عن النظر إليه، مثلما هو الحال

عند أغلب الباحثين التوراتيين، على أساس أنه مصدر تاريخي. فـ «الكتاب» كما قال طوماس طومسون لم يكن المقصود منه أن يُقرأ كما لو أنه كتاب تاريخ. وقد ذهب أصحاب هذا الاتجاه الجديد إلى درجة التشكيك، جملة وتفصيلا في وجود مملكة إسرائيل القديمة.

ما الجديد إذا الذي يحمله كتاب طوماس طومسون : **التوراة في التاريخ**، كيف يختلق الباحثون ماضيا ؟

يتألف هذا الكتاب من ثلاثة أجزاء :

الجزء الأول : كيف تتحدث القصص عن الماضي ؟
الجزء الثاني : كيف يختلق المؤرخون ماضيا ؟
الجزء الثالث : مكانة الكتاب في التاريخ.

كيف تتحدث القصص عن الماضي ؟

في هذا الجزء يبين طوماس طومسون أن البحث عن أصول إسرائيل استنادا إلى ما جاء في «الكتاب» أمر لا جدوى منه لأننا سنعتمد على مصدر نعجز تماما عن إثبات تاريخية أية حكاية يحتوي عليها. ومن هنا يدرك الباحث أهمية الآثار والنقوش التي يمكن، إذا ما توفرت، أن تلقي الضوء على جوانب كثيرة من ماضي إسرائيل. غير أن الإشكالية التي يعاني منها المؤرخون تتمثل في افتقار فلسطين إلى النصوص التي تعود إلى مرحلة ما قبل العهد الهلينستي[1]. إضافة إلى ذلك إن هذه المنطقة لا تملك شيئا من ثروة مصر أو بلاد ما بين النهرين أو تعقيدهما لا سيما خلال العصر الحديدي[2] الذي شهد نشوء مملكتي إسرائيل ويهوذا.

---

(1) الهلينستية هو مصطلح يُستعمل من قبل المؤرخين للدلالة على التقاليد الحضارية السائدة في المناطق التي كانت تتحدث اليونانية في الإمبراطوريات الهلينية مثل السلوقيين والبطالمة وحتى في الامبراطورية الرومانية نفسها. وبعد غزو الاسكندر بدأت تظهر ملامح الحضارة الهلينية بين اليهود. وقد أسس اليونانيون مجموعة من المدن داخل فلسطين وتمت أغرقة بعض المدن القائمة بالفعل.

(2) تقسم مراحل ما قبل التاريخ إلى ثلاث مراحل هي : العصر الحجري والعصر البرونزي والعصر الحديدي وذلك بناء على الأدوات والأسلحة التي كانت مستعملة في كل مرحلة من تلك المراحل. ويمثل الحصر الحديدي المرحلة التي صُنعت فيها الأسلحة والأدوات من الحديد. وتمتد هذه المرحلة من 1200 ق. م إلى 330 ق. م.

أما نصوص الكتاب المقدس ونصوص أخرى كثيرة من الأدب الشفوي التي تراكمت خلال العهود الفارسية والهلينستية واليونانية والرومانية فهي تسرد تراثات عن الماضي. وبسبب الطبيعة الأدبية لهذه النصوص جميعها فلا غرابة أن يحدث هناك تداخل بين القصص الممتعة والقصص التي تروي بالفعل شيئا حدث في الماضي. وإذا ما كانت ثمة فائدة تاريخية ترجى من وراء هذه النصوص فإنها لا تتعدى في أحسن الأحوال إخبارنا عن حاضر المؤلف والمعرفة المتاحة له ولمعاصريه. وما عدا ذلك فهي مزاعم حول أي ماض متخيل.

لكن هذا لا يمنع من وجود بعض القصص الكتابية التي تم إثباتها بشكل مؤكد عن طريق النقوش مثل العراف بلعام بن بيئور والملك عمري. فقد وردت شخصية بلعام بن بيئور في سفر العدد 22-24 وهو حسب ما جاء في هذا السفر نبي للرب يهوه، كان يعيش في سورية على الفرات الأعلى. ويرجع تاريخ هذه القصة إلى مرحلة تيه إسرائيل في البرية. وورد أيضا الاسم نفسه في نقش دير جلا بالأردن. وكان بلعام بن بيئور عرافا لمؤاب مرتبطا بإله يحمل اسم «شجر» وإضافة إلى ذلك كان مرتبطا بالإله إيل شداي والإلهة عشتار غير أن بلعام بن بيئور المدون اسمه في النقش أحدث بقرون عن أية فترة زمنية لها علاقة بالنبي موسى.

وقد ورد اسم الملك عمري في حجر ميشع[3]، وهو النقش الذي اكتشف سنة 1868 وكان الغرض من هذا النقش تكريم كموش إله مؤاب الذي يتقاسم مع الرب يهوه في سفر الملوك الكثير من الصفات. على غرار الرب يهوه السريع الغضب فإن كموش غضب من مؤاب وذلك سمح لعمري بغزوها.

وإذا كان هذا التطابق بين ما كشفت عنه هذه النقوش وبين ما جاء في «الكتاب» يُتخذ ذريعة لدى الكثيرين لإضفاء صفة التاريخية على الحكايات التي تُرى فإن

---

(3) اكتشف الحجر الموآبي الشهير في عام 1868 ميلادية في مدينة ديبان التي تقع على مسافة أميال شمالي أرنون. هو حجر أسود من البازلت طوله ثلاثة أقدام وثمانية بوصات ونصف وعرضه قدمان وثلاث بوصات ونصف وسمكه قدم وقيراط وسبعة أعشار القيراط وفيه 34 سطراً من الكتابة الموآبية وهي قريبة جدا من الكتابة العبرية القديمة والفينيقية – ويشير النقش الموجود على الحجر إلى انتصار ميشع ابن كموش ملك موآب الذي حكم أبوه على موآب مدة ثلاثين سنة ويذكر كيف أنه طرح عنه نير بني اسرائيل وقدم الاكرام لآلهة كموش بأن بنى مكانا مرتفعا في «قرحوه» تقديرا لفضل كموش عليه.

طوماس طومسون ينفي عن هذه الروايات صفة التاريخية، ويجزم أن «الكتاب» قد جمع وأعاد استعمال حكايات قديمة جدا من ماضي فلسطين، وقدمها على اعتبار أنها حكايات تخيلية عن الماضي.

إن مفهوم التاريخ نفسه يحتاج ضمن هذا التصور الجديد إلى وقفة تأملية. إن إحدي أهم الاختلافات التي تميز فهم الماضي مثلما هو متجسد في النصوص الكتابية من فهم حديث للتاريخ تكمن في الكيفية التي تفكر بها بخصوص الواقع. ونحن أحوج ما نكون إلى إدراك هذه الاختلافات لكي نفهم بشكل أفضل النصوص القديمة. وهكذا إن ما نفهمه بوصفه العالم التاريخي الذي يحفل بالتغيرات والأحداث هو بالنسبة لمؤلفي «الكتاب» التجلي الظاهري لما كان موجودا على الدوام. ويصبح التاريخ عند هؤلاد تكرارا لما كان دائم الوجود. ويمكن التدليل على ذلك من خلال القصص العديدة التي لا تمل من تكرار موضوعة الخلق الجديد والبدايات الجديدة والأمل الجديد. هذا مع العلم أنها تعكس في جميع الحالات واقعا متعاليا واحدا. والأمثلة التي تؤيد هذا الموقف كثيرة من بينها : موسي الذي يقود الشعب متخطيا البحر بادئا حياة جديدة[4] ويشوع[5] حيث كان الحضور الإلهي يقود الناس دون أن تبتل أقدامهم عبر نهر الأردن الذي كانت مياهه ندا واحدا كما جاء في سفر يشوع 1737 والجد الأعلى يعقوب الذي يعبر نهر يبوق ويتحول في هذا العبور إلى إسرائيل[6]. كما أن نبوئات التدمير كلها الموجهة إلى

---

(4) المقصود هنا عبور موسى وأتباعه البحر الأحمر. وفي هذه المرحلة ظهر يهوه مرة أخرى في جبل سيناء لموسى وجدد الميثاق بينه وبين موسى وأعطاه الوصايا العشر والتوراة. كما شرع في سن التشريعات وبنى خيمة الاجتماع.

(5) يشوع اسم عبري معناه يهوه خلاص واسمه في الأصل هوشع وهو خليفة موسي وابن نون من سبط افرايم ولد في مصر. وبعد موت موسى مباشرة بدأ يشوع يستعد لعبور الأردن واضعا اللمسات الأولى للخطة العسكرية التي اتبعها لاحتلال أرض كنعان. وقد اقتحم يشوع بن نون أرض كنعان بعد معارك ضارية خاضها ضد العموريين والحيثيين والجرجاشيين والوريين واليبوسيين..

(6) نهر يبوق بمعنى المتدفق هو النهر المعروف الآن بنهر الزرقاء. ينبع على مقربة من عمان ويسيل أولا شرقا ثم شمالا ويمر بمدينة الزرقاء التي سميت باسمه. أما قصة تحول اسم يعقوب إلى اسم إسرائيل فهي معروفة في أسفار التوراة أو ما اصطلحنا على تسميتها في هذا البحث بالكتاب. لقد ارتحل يعقوب نحو كنعان وفي الطريق صارعه شخص حتى طلوع الشمس وانخلعت فخذه. وقبل أن يطلقه باركه وقال له : لا يُدعى اسمك فيما بعد يعقوب بل يسرائيل لأنك جاهدت مع الإله والناس وقدرت.

أعداء إسرائيل هي تنويعات على موضوعة واحدة لا تتغير «الطوفان، سدوم وعمورة...». بل إن القصص التي تدور حول الآباء الأولين[7] في سفر التكوين قائمة هي نفسها على أساس تكرار المواضيع الأساسية من خلال ثنائيات بطولية متعاقبة : ابراهيم ولوط، اسحاق واسماعيل، يعقوب وعيسو.

إن السياق التاريخي الذي ينبغي أن تدرج فيه أصول إسرائيل لا يمكن العثور عليه ضمن تاريخ للأحداث في فلسطين، ذلك لأن هذه الأصول تنتمي إلى العالمين الفكري والأدبي. إن «الكتاب» أدب خلاصي. فقد كان لاقتلاع إسرائيل من موطنها على يد كل من الآشوريين والبابليين دور بارز في تشكيل تراث «الكتاب» وتبلور فكرة البقية الناجية من إسرائيل. ومنح هذا التراث هوية لليهودية ليس بوصفها أمة بين الأميين، بل بوصفها شعب الرب، إسرائيل المولودة من جديد.

ويعكس «الكتاب» بوصفه أدباً ما آلت إليه إسرائيل نتيجة لهذا التراكم أكثر مما يعكس أي شيء آخر حول الدولة السياسية التي وجدت أثناء العصر الحديدي الأول لفلسطين. إن إسرائيل التي نعرفها اختلقها مؤلفو «الكتاب» الناجين من التدمير عن طريق الأدب، لكن ليس كما وجدت فعلا في مرحلة تاريخية سابقة، وإنما بطريقة كانت ذات مغزى بالنسبة إليهم يستمدون منها الدروس والعبر.

كيف يختلق المؤرخون ماضيا ؟

في هذا الجزء يقوم المؤلف برصد شامل ودقيق لتاريخ فلسطين والمناطق المحيطة بها بدءا من العصر الأشيولي القديم والأوسط[8]، وتتبع علمي للتحولات المناخية التي شهدتها هذه المناطق، وانعكاساتها على الاقتصاد والتجارة والرعي وحركات الهجرة. فمن الناحية الجغرافية كانت فلسطين عبارة عن أقاليم متنوعة ومعزولة عن

(7) يُراد بالآباء في الكتب اليهودية آباء اليهود : ابراهيم واسحاق ويعقوب وهم الذين تلقوا وعودا إلهية بأن تكون أرض فلسطين من نصيبهم. ويمكن لهذا المفهوم أن يتسع ليشمل موسى وهارون ونوحا وآدم. والظاهر أن لقب آباء يُقصد به أنهم كانوا بمثابة رؤساء وشيوخ لقبائلهم وعشائرهم يرتبطون بها برباط الدم والنسب والعرق.

(8) الحضارة الآشولية : تعود بقايا هذه الحضارة إلى حوالي 700.000 سنة. أما الأدوات الحجرية الخاصة بهذه الحضارة فتتكون من حجر معدل، حجر دو وجهين.

بعضها البعض. وحتى المناطق التي كانت تتميز بكثافة سكانية عالية لم تكن لديها المؤهلات الكافية للسيطرة على أراضيها، ناهيك عن المناطق المجاورة لها. ومن شأن وضعية مثل هذه أن لا تشجع إلا على قيام بلدات مستقلة يقودها حماة وراثيون أو جماعات من الأعيان،. وعوضا من نموذج الدولة البيروقراطية الذي كان سائدا في مصر وفي دول المدن[9] في بلاد ما بين النهرين فإن طبيعة السياسة بفلسطين «الحامي التابع، المراكز السكانية الصغيرة، التنوع الجغرافي» شكلت عائقا أمام نشوء دولة عبر إقليمية حتى نهاية العصر الهلنستي. وعلى الرغم من أن مؤرخي فلسطين القديمة ينظرون عموما إلى بلداتها على أنها دول مدن، وإلى حكامها على أنهم ملوك فإن هذين المصطلحين كليهما مضلل. إن كلمة مدينة في اللغة العبرية تحمل عدة دلالات "مكان، استيطان، المنزل وما حوله، قرية صغيرة، عدد قليل من الخيام. إن مصطلح مدينة يستعمل للإشارة إلى مدينتين كبيرتين مثل نينوى أو بابل مثلما يستعمل في الوقت نفسه للإشارة إلى أصغر قرية في الجليل. كما أن كلمة ملك يمكن أن يقصد بها فرعون مصر ويمكن أن تدل على أي زعيم قرية صغيرة أو شيخ قبيلة.

واستنادا إلى «الكتاب» فإن الانتقال من العنصر البرونزي إلى العنصر الحديدي يُنظر إليه على أنه هو المحدد الرئيسي للهوية الإسرائيلية. وقد جاءت القوة الوحيدة المحققة للاستقرار في فلسطين من المصريين الذين حاولوا الحفاظ على طرق التجارة، ووضعوها تحت السيطرة المباشرة للإمبراطورية. وسمح الوجود المصري منذ منتصف القرن الخامس عشر قبل الميلاد لكبرى البلدات المحافظة على ازدهارها في مواجهة اقتصاد دولي آخذ في التدهور. وعرف النصف الثاني من القرن الثاني عشر توافد مهاجرين من بحر إيجه على فلسطين سرعان ما اندمجوا مع السكان الأصليين.

---

(9) الدولة المدينة منطقة تحكمها مدينة حصرا وكانت تمتلك في معظم الأحيان سيادتها الخاصة. وكانت الدول المدن شائعة خلال العصور القديمة. وبالرغم من امتلاكها للسيادة اتحدت مدن كثيرة في إطار رابطات رسمية وغير رسمية تحت حكم ملك. وفي بعض الحالات، تشكلت إمبراطوريات تاريخية أو رابطات بحق الاستيلاء لكن كثيرا منها تشكل في إطار تحالفات سلمية أو حماية متبادلة.

إن هذه الظروف المتشابكة تجعل المؤرخ يحترس من النظر إلى «الكتاب» على أساس أنه مصدر تاريخي. فقد جرى تقديم جزء من هذه المرحلة بوصفه العصر الذهبي لإسرائيل أو ما يعرف بالمملكة المتحدة التي عرفت بناء الهيكل تمجيدا للرب يهوه[10].

إن هذه الصور لا مكان لها في الماضي التاريخي الحقيقي. إننا نعرفها فقط كقصة. وما نعرفه حول هذه القصص لا يحفزنا على التعامل معها كما لو أنها تاريخية أو أنه كان يقصد منها أن تكون كذلك. ولا يتوفر المؤرخ على أي دليل يثبت وجود مملكة متحدة أو على وجود قوة سياسية موحدة ومتماسكة هيمنت على فلسطين الغربية، ناهيك عن وجود امبراطورية بالحجم الذي تصفه الحكايات الأسطورية، ولا يتوفر المؤرخ كذلك على أية أدلة أخرى يُستدل به على وجود عاصمة في أورشليم أو هيكل بها في هذه الفترة المبكرة أو ملوك يدعون شاول أو داود أو سليمان.

إن مملكة إسرائيل التاريخية كانت شبيهة بدول فلسطين الأخرى مثل عمون ومؤاب وأدوم. وبخصوص السامرة وأورشليم فإن التاريخ و«الكتاب» يعكسان نظرتين مختلفتين عنهما. فهاتان المدينتان كانت تؤديان أدورارا في السياسة الفلسطينية أقل بكثير مما تصوره مؤلفو «الكتاب».

إن السياسة الحقيقية كانت تحدد عن طريق التفاوض المستمر بين ملوك بلاد ما بين النهرين وملوك مصر. هذا في الوقت الذي كان ينحو فيه «الكتاب» منحى لاهوتيا في سرده للوقائع وللدمار الذي لحق بهاتين المدينتين. إن صراع أورشليم والسامرة مع إرادة الإله انتهى بتأسف يهوه لكونه خلق إسرائيل، واتخذها شعبه الخاص. وضمن هذا المنظور اللاهوتي يصبح ملوك آشور وبابل الذين دمروا

---

(10) فقد سعى شاؤول بمجرد استلامه أمر اليهود إلى توحيد القبائل العبرانية في مملكة واحدة تُعرف بـ "مملكة إسرائيل"، ويطلق عليها أيضا "المملكة العبرانية المتحدة"، و لم يتجاوز حدودها منطقة قبيلته بنيامين. غير أن الفضل في تأسيس هذه المملكة يعود إلى الملك داود الذي خلفه بعد موته ابنه سليمان الذي بنى لليهود هيكلا ضخما للعبادة، ولكن سرعان ما انقسمت هذه المملكة على نفسها. فبعد موت سليمان عام 928 قبل الميلاد اختلفت القبائل العبرانية الاثنتا عشرة في اختيار ملكها، ما أدى بها إلى الانقسام إلى مملكتين متعاديتين في كثير من الأحيان، جنوبية وشمالية.

السامرة وأورشليم بمثابة خدم للرب ولرسل يهوه. وخلافا لدور الترحيل والتدمير الذي لعبه الآشوريون والبابليون فإن الفرس في عهد الدول الأخمينية قاموا بمجهود خاص لإعادة البنية الحكائية للتراث الكتابي. وكانوا منقذين أرجعوا الناس إلى موطنهم، وأعادوا إليهم إلههم.

مكانة الكتاب في التاريخ

إن الهدف في العالم الاجتماعي والتاريخي لـ «الكتاب» يتمثل في تقديم إسرائيل كشعب له لغة مشتركة وديانة وأرض خاصة وماض مشترك وهدف مستقبلي. وتعكس بعض الأسفار مثل المزامير التباين بين نمطين مختلفين لإسرائيل: إسرائيل القديمة حيث السير في طريق من لا إله لهم وإسرائيل الجديدة التي تتميز بالخوف من الرب والإيمان بيهوه وحب الشريعة. ويتجلى تحديد الوحدة العائلية والإثنية التخيلية لـ «الكتاب» في قصص وأناشيد ومجازات الخروج والفقر والنفي والعودة. في حين تنتمي حكايات الآباء والقضاة والملوك إلى إسرائيل القديمة.

وإذا ما أردنا أن نعرف السياقات التاريخية لهذه النصوص فإن السبيل إلى ذلك يتحقق من خلال العودة إلى مخطوطات قمران[11] في القرن الثاني قبل الميلاد. هذه المخطوطات التي تظهر بوضوح أن تشكل أسفار «الكتاب» كان آنذاك ما يزال مستمرا. ففي العصر الهليني لم تكن سوى بعض النصوص الخاصة أو مجموعات منها. وتمدنا هذه المخطوطات من الناحية الأدبية بأمثلة ملموسة عن كيفية إنجاز النصوص وصنعها وتأليف التراث ونقله. جملة القول إنها تزودنا بكثير من نصوص «الكتاب» قبل أن يتم جمعها باعتبارها «الكتاب» نفسه.

---

(11) يطلق اسم «مخطوطات البحر الميت» على مجموعات المخطوطات القديمة التي تم العثور عليها صدفة في ما بين 1947 و1956 داخل كهوف الجبال الواقعة شرق البحر الميت في مناطق قمران ومربعات وخربة ميرد وعين جدي الفلسطينية وماسادا الاسرائيلية. وكان للعثور على هذه المخطوطات خاصة في منطقة قمران - أو عمران - بالضفة الغربية للأردن على بعد عدة كيلومترات جنوب مدينة أريحا منذ ما يزيد على نصف قرن من الزمان، أثر عميق على تفكير الباحثين في العالم كله، أدى بلا شك إلى تغير في العديد من الاعتقادات القديمة الخاصة بظهور الديانة المسيحية وتحديد العلاقة بينها وبين الجماعات اليهودية التي كانت موجودة في فلسطين.

وفي عالم الكتاب اللاهوتي يعتبر بناء الهيكل في أورشليم نقطة انطلاق من أجل بداية تكوين «الكتاب»، لا سيما أن الجالية اليهودية التي عادت من النفي أصبحت تعي نفسها بشكل مختلف تماما. و لم تعد متسامحة مع معتقدات الآخرين بحيث كانت تنظر إلى اللغة والتراث والرب وكأن الخطر محدق بهم من كل حدب وصوب. وأدت هذه الأيديولوجيا إلى الاستقلال السياسي بقيادة جيوش العصيان المسلح المكابي[12]. وأمد نجاحهم، ولأول مرة، الكثيرين في فلسطين بوعي وطني بارز.

أما في عالم الكتاب الفكري فيناقش المؤلف مسألة تملك أوروبا «الكتاب». ويتحول تاريخ إسرائيل في معظمه إلى تاريخ أوروبي، هو في واقع الأمر، نتاج أوروبا التي كانت بحاجة إلى هذا التاريخ لفهم ذاتها. ويرى المؤلف، وهو بصدد الحديث عن آلهة الشرق الأدبي القديم وعلاقتها بمفهوم الألوهية في الديانة اليهودية، أن القراءة الواعية لـ «الكتاب» تمر عبر فرع تاريخ الأديان، ليس عن طريق اللاهوت.

---

(12) ثار فقراء اليهود وفلاحوهم في شرق الأردن والجليل والشريط الساحلي لفلسطين ومنطقة جنوب القدس على الامبراطورية السلوقية وعلى اليهود وأسسوا دولتهم المعروفة باسم "يهودا"، إن السبب المباشر لاندلاع هذه المواجهة يتمثل في القرارات التي اتخذها أنطوخيوس الرابع السلوقي في حق يهود فلسطين، ومحاولاته المتتالية دمج فلسطين في امبراطوريته وذلك عن طريق فرض العبادة اليونانية الوثنية ونشر الحضارة الهلينية في الأوساط اليهودية. وقاد المواجهة عام 168 قبل الميلاد الكاهن ماتاثياس الحشموني وأبناؤه الخمسة. واستولى الحشمونيون على القدس عام 164 قبل الميلاد بقيادة يهودا المكابي، الذي قام بتطهير الهيكل. وبعد أن دب الخلاف بين آخوين من أعضائها بين عامي 63 و67 انتهى بلجوئهما إلى قائد روماني تحولت المملكة الحشمونية إلى مقاطعة خاضعة للحكم المباشر لقنصل روماني.

المراجــع

عبـد الـوهـاب محمـد المسيري (1999) : **موسوعة اليهود واليهودية الصهيونية**، جـار الشروق، القاهرة.

بطرس عبد الملك وآخرون (1971) : **قاموس الكتاب المقدس**، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، بيروت.

علي الكوش (1989) : **الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة**، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط.

توماس طمس (2001) : **الماضي الخرافي : التوراة والتاريخ**، ترجمة عدنان حسن، قدمس للنشر والتوزيع، دمشق.

توماس ل طومسون (1995) : **التاريخ القديم للشعب الإسرائيلي**، ترجمة صالح علي سوداح، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت.

استعمال :עָבַר و ידי في العبرية التوراتية وترجمتها

ادريس اعبيزة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
الربـاط

עָבַר

أريد من هذه المداخلة، التي هي جزء من عمل شرعت فيه من مدة يتعلق بجانب من دراسة معجمية للتوراة، الوقوف على بعض الكلمات التوراتية التي، إما أن استعمالها جاء قليلا أو نادرا في النص التوراتي، أو أن معاني هذه الكلمات طرحت ومازالت تطرح بعض المشاكل لمترجمي التوراة، سواء تعلق الأمر بشرحها أو تفسيرها أو تأويلها إما ككلمة أو مدخل معجمي أو كان ذلك ضمن السياق العام التي أتت فيه، كما هو حال الكلمة كما سنرى.

I- **עבר** تجدر الإشارة إلى أن هذه الكلمة أو هذا الجذر استعمل في النص التوراتي أكثر من 600 مرة. في كل هذه الاستعمالات، إما أنه جاء مجردا، أي باستعمال الحروف الثلاثة فقط أو جاء مزيدا إما بحرف أو حرفين في بداية أو نهاية الكلمة، وهذا بطبيعة الحال تبعا للوزن الذي يراد استعماله. وهكذا فإن هذه الكلمة تدل على المعاني الآتية :

1- עבר : عبر، اجتاز، قطع (مسافة من الطريق)، انتقل، تخطى، تعدى، اخترق، نفذ، جاز، مر، تحول، قضى، فات، ولى، راح، خرق، تجاوز، سبق، فاق، تفوق على. وفي هذا الإطار نقول مثلا : עבר את מי שהו أي تجاوز فلانا أو فاقه وتفوق عليه، أو كان له السبق على فلان[1].

---

(1) انظر : دفيد سجيف : מילון עברי-ערבי قامـوس عبري – عربي. دتر شوكن للنشر، أورشليم وتل أبيب 1990.

2- נֶעֱבַר : على وزن נפעל تدل على : عبر، عبر عليه، قطع.

3- הֶעֱבַר : تدل على : مرر، أمر، عبر، سبق، فوق، جعله يتجاوز ويفوق، نقل، حول.

4- העבר : حول، نقل، أزيل، نحي، أزيح.

5- עִבֵּר : نقل، حول، مر، دمج. ويدل كذلك هذا الاستعمال على معنى : حبل، أدخلها في الحمل أو أخصب، كما تعني أيضا عبرن أي صير عبرانيا أو عبريا أو أعطى صيغة عبرية للأسماء.

6- הִתְעַבֵּר أو נִתְעַבֵּר : تجاوز، تعدى، انتقل، نقل.

أما الاستعمال עָבַר الذي هو محور هذه المداخلة، فقد جاء في النص التوراتي ما يزيد عن 100 مرة موزعة على جل أسفار التوراة، وقد جاءت الكلمة إما مجردة أو مزيدة بحرف واحد، إما ה أو ל أو מ، وتدل هذه الكلمة بصفة عامة على جهة، ناحية، منحى، صوب... وهكذا نقول :

מעבר ל-: عبر، من الجهة الثانية، ما وراء أو فيما وراء، وتترجم إلى اللغة الفرنسية بـ :Côté opposé à celui ou l'on se trouve. Contée au-delà d'une mer ou d'un fleuve.

إلا أن هذا الاستعمال حسب بعض الدارسين لا يعني بالضبط : فيما وراء أو au-delà وهكذا يرى Paul Joüon أن هذا الاستعمال يدل على ما هو موجود في الجانب الآخر أو في الضفة الأخرى، وبهذا المعنى لا نجد الضد أو عكس هذا الاستعمال. وهكذا يكون معنى العبارة التوراتية : עבר הירדן كل ضفة من ضفاف نهر الأردن دون تحديد دقيق لأية ضفة. هذا المعنى هو الذي نجده في المعاجم العربية، فبعد أن سرد ابن منظور مجمل المعاني التي تدل عليها الكلمة العربية : عبر، ينتقل ابن منظور المعنى الذي يهمنا هنا فيقول :

عبر : أخذ هذا كله من العبر، وهو جانب النهر، وعبر الوادي وعبره شاطئه وناحيته... ويقال فلان في ذلك العبر أي في ذلك الجانب. فقيل لعابر الرؤيا : هابر لأنه يتأمل ناحيتي الرؤيا فيتفكر في أطرافها، ويتدبر كل شيء منها ويمضي فكره فيها من أول ما رأى النائم إلى آخر ما رأى[2].

(2) ابن منظور : لسان العرب. القاهرة، دار المعارف 1986، ج. 4، ص ص. 2783-2784.

لكن إذا أردنا تحديد ضفة من ضفاف أي نهر – هنا يتعلق الأمر بنهر الأردن – فإن هذه الكلمة غالبا ما تكون مسبوقة بالأداة מן وبمحدد déterminant الذي يحدد المكان المراد التعبير عنه، وهكذا نقرأ في سفر العدد :

כִּי לֹא נִנְחַל אִתָּם מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן וָהָלְאָה כִּי בָאָה נַחֲלָתֵנוּ אֵלֵינוּ מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה.

ونحن لن نرث معهم شيئا من عبر الأردن وما وراءه، فقد أتانا ميراثنا من عبر الأردن شرقا[3]. التي ترجمت بالفرنسية من طرف الربية الفرنسية :

Nous ne prétendons point posséder avec eux de l'autre côté du Jourdan, puisque c'est en deçà du Jourdan, à l'orient, que notre possession nous sera échue.

بينما ترجمها P. Joüon : Depuis l'autre côté du Jourdan et en allant là-bas

لكن إذا كانت الترجمات العربية، ومن بينها ترجمة سعديا، قد فهمت الكلمة العبرية הלאה على أنها تدل، في هذا المكان، على معنى وراء، فإننا نرى بول جووان يفهمها بمعنى ذاهب En allant وهي زيادة مقصودة، الهدف منها تحديد الجهة التي سيتم إليها العبور. كما تستعمل هذه الكلمة مقرونة باسم إحدى الجهات الأربع، وهكذا نجد في الآية السابقة كلمة **מזרחה** شرقا.

في جل الاستعمالات التي وقفنا عندها لهذه الكلمة وجدناها تدل على معنى "من الجانب الآخر" من فضاء يتم العبور إليه، هذا الجانب في غالب الأحيان يكون نهراً. إلا أنه في بعض الأحيان، وخلافا لما هو موجود في اللغة العربية أي عبر، فإن الكلمة قد تستعمل استعمالا أوسع، حيث أن المعنى الأولي : من الجانب الآخر أو من الجانب المقابل، يصير فقط جانبا دونما تحديد.

تستعمل هذه الكلمة كذلك مسبوقة بـ : מן الحالية، وهكذا نقرأ في سفر العدد :

וַיִּפֶן וַיֵּרֶד מֹשֶׁה מִן הָהָר וּשְׁנֵי לֻחֹת הָעֵדֻת בְּיָדוֹ לֻחֹת כְּתֻבִים מִשְּׁנֵי עֶבְרֵיהֶם מִזֶּה וּמִזֶּה הֵם כְּתֻבִים.

ثم ولى موسى ونزل من الجبل ولوحا الشهادة في يده، لوحان مكتوبان على وجهيهما، من هنا ومن هناك كانا مكتوبين[4].

---

(3) العدد : XXXII. 19 ترجمها سعديا كوْون : لأن لا نحوز معهم شيئا من عبر الأردن إلى هناك إذا قبضنا نحلتنا من عبر الأردن شرقا.

(4) العدد : XXXII. 15.

وترجمت الآية إلى الفرنسية

Moïse redescendit de la montagne, les deux tables du statut à la main, tables écrites sur leurs deux faces, d'un côté et de l'autre.

وهكذا نلاحظ أنه في الوقت الذي فهمت فيه كل من الترجمة العربية الكاثوليكية والترجمة الفرنسية العبارة العبرية **משני עבריהם** على أنها تدل على وجهي الألواح، فإن النص التوراتي العبري والترجمة العربية لسعديا يعتقدان أن الكتابة كانت على جانبي الألواح، جانبين متقابلين منفصلين بمقياس عرض هذه الألواح، كما تفصل ضفتي النهر بمقياس عرض هذا الأخير، ونقرأ كذلك في سفر إرميا : **עִזְבוּ עָרִים וְשִׁכְנוּ בַּסֶּלַע יֹשְׁבֵי מוֹאָב וִהְיוּ כְיוֹנָה תְּקַנֵּן בְּעֶבְרֵי פִי-פָחַת.**

اتركوا المدن وأقيموا بين الصخور يا سكان مؤاب، كونوا كالحمامة التي تعشش في أطراف شفا الهوة[5].

Désertez les villes abritez-vous dans les rochers habitants de Moab soyez comme la colombe qui va nicher sur les flans et au bord des précipices.

يعتقد بعض الدارسين أن الجمع **בעברי** له نفس معنى المفرد **בעבר** الذي يدل على معنى فيما وراء، معتمدين في ذلك على ما جاء في سفر أشعيا الذي استعملت فيه هذه الكلمة بمعنى العبر رغم مجيئها على صيغة المفرد :

בַּיּוֹם הַהוּא יְגַלַּח אֲדֹנָי בְּתַעַר הַשְּׂכִירָה בְּעֶבְרֵי נָהָר בְּמֶלֶךְ אַשּׁוּר אֶת-הָרֹאשׁ וְשַׂעַר הָרַגְלָיִם וְגַם אֶת־הַזָּקָן תִּסְפֶּה.

في ذلك اليوم، يحلق السيد بموسى مستأجرة من عبر النهر مع ملك أشور الرأس وشعر الرجلين واللحية أيضا تزال[6].

وهو اعتقاد لم نجد له ما يبرره سواء من الناحية المعجمية أو من الناحية التفسيرية. فالجمع كالمفرد، وكما جاء ذلك في الآية 15 من سفر الخروج التي تمت الإشارة إليها، يدل على جانب الشيء، وهنا يتعلق الأمر بجوانب عش الحمامة. هذا الجمع لهذه الكلمة كان وراء سوء فهم بعض الترجمات لمعناها، فإذا كانت الترجمة العربية فهمته على أنه يدل على الأطراف، وهو فهم يقترب كثيرا من المعنى الأولي للكلمة،

---

(5) إرميا : 28-48.

(6) أشعيا : VII. 20.

فإن الترجمة الفرنسية فهمت الكلمة على أنها تعني flanc التي قد تدل هنا على المنحدر أكثر من دلالتها على معنى الجانب أو الطرف.

فعند الحديث إذا عن هذه الكلمة ينبغي أن نتصور الأمر على أنه يعني جانبين متقابلين يفصل بينهما بمسافة بارزة، وهكذا في سفر صوئيل الأول نقرأ :
וַיֹּאמֶר אֶל-כָּל יִשְׂרָאֵל אַתֶּם תִּהְיוּ לְעֵבֶר אֶחָד וַאֲנִי וְיוֹנָתָן בְּנִי נִהְיֶה לְעֵבֶר אֶחָד וַיֹּאמְרוּ הָעָם אֶל־שָׁאוּל הַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עֲשֵׂה.
فقال لكل إسرائيل كونوا أنتم من ناحية، وأنا وابني يوناتان في ناحية، فقال الشعب ما حسن في عينيك فاصنعه(7).

وهكذا يتحول الجانب والجانب المقابل إلى ناحية وناحية أخرى قد لا تحدد مسافة واضحة. ويزداد الأمر صعوبة في ترجمة وفهم هذه الكلمة فيما جاء في سفر الملوك الأول **כִּי־הוּא רֹדֶה בְּכָל־עֵבֶר הַנָּהָר מִתִּפְסַח וְעַד־עַזָּה בְּכָל־מַלְכֵי עֵבֶר הַנָּהָר וְשָׁלוֹם הָיָה לוֹ מִכָּל־עֲבָרָיו מִסָּבִיב.**

لأنه كان متسلطا على كل ما قبل النهر، من تفساح إلى غزة، على جميع ملوك ما قبل النهر. وكان بينه وبين جميع من حوله سلم من كل جهة(8).

فالكلمة **מכל-עבריו** بمجرد ما ألحقت بها لاحقة الملكية الواو، وكذا المحدد **מסביב** أي من حول، فهمت على أنها تدل على كل الجوانب، وهو فهم نرى أنه يبتعد عن المعنى الذي من أجله وضعت هذه الكلمة هنا، فهي تشير إلى الجانب الآخر، أي الجانب المقابل، وهنا يتعلق الأمر بالحديث عن الحدود – الحدود التي رسمها سليمان، التي تقول التوراة إنها كانت من النهر، أي نهر الفرات إلى أرض فلسطين وإلى حدود مصر(9) – وبذلك يكون المعنى من كل الجوانب أو الحدود المحيطة كان له السلم. فالجهة التي ترجمت بها الكلمة العبرية في الترجمة العربية ينبغي فهمها على أنها تدل على الجانب والجانب المقابل، وهو تقريبا نفس المعنى الذي نجده بسفر إرميا : **וְהָיוּ גְמַלֵּיהֶם לָבַז וַהֲמוֹן מִקְנֵיהֶם לְשָׁלָל וְזֵרִתִים לְכָל־רוּחַ קְצוּצֵי פֵאָה וּמִכָּל־עֲבָרָיו אָבִיא אֶת־אֵידָם נְאֻם..**

---

(7) صموئيل الأول : XIV. 40.

(8) الملوك الأول : V. 4.

(9) الملوك الأول : V. 8.

تصير إبلهم نهبا ومواشيهم الكثيرة سلبا وأذري لكل ريح أولئك المقصوصي السوالف ومن كل جانب أجلب بليتهم، يقول الرب.

فالكلمة **עבריו** ينبغي كذلك فهمها على أنها تدل، كما قلنا سابقا، على الحدود أي من كل الحدود، الموجودة في الجهات الأخرى، أجلب عليه البلية.

هذا المعنى يظهر بجلاء في الإصحاح الأول الآية 9 من سفر حزقيال حيث نقرأ: **חֹבְרֹת אִשָּׁה אֶל־אֲחוֹתָהּ כַּנְפֵיהֶם לֹא־יִסַּבּוּ בְלֶכְתָּן אִישׁ אֶל־עֵבֶר פָּנָיו יֵלֵכוּ.**

أجنحتها متصلة واحد بالآخر. والحيوانات لا تعطف حين تسير، فكل واحد منها يسير أمام وجهه[10].

أي أن هذه الحيوانات التي رآها حزقيال تسير دون النظر إلى الوراء، كل واحد منها يتجه نحو الجهة المواجهة أو المقابلة لوجهه، أي ما عبرت عنه الترجمة العربية الكاثوليكية بالسير أمام الوجه، وهو نفس الفهم الذي فهمته الترجمة الفرنسية، التي ترجمت الكلمة بـ: Marcher devant soi أو كما جاء في بعض الترجمات: Chacun allait vers le côté opposé à sa face.

وغير بعيد على مفهوم الكلمة **עבר** نجد في اللغة العبرية كلمة قد تدل على نفس المعنى والمدلول، أي جهة أو ناحية، ويتعلق الأمر بالكلمة **סביב** أو بإدخال الميم عليها **מסביב** التي يمكن ترجمتها بحول أو من حول أو من كل النواحي، رغم الاختلاف المحسوس بين المفهوم التحليلي التفسيري للكلمة **מכל-עבריו** والمفهوم التركيبي لنفس الكلمة أي عندما تأتي بمعنى من كل النواحي. إلا أن هذا الاختلاف في استعمال هذه الكلمة لا يظهر جليا في العبرية التوراتية، بينما يكثر استعمالها في العبرية الحديثة، مع فارق بسيط عندما يراد التعبير عن كل جانب أو من الجوانب المقابلة، كما هو حال **מכל-עבריו** مع فارق بسيط هو أن العبرية الحديثة تكرر الكلمة أي: **סביב סביב**. إلا أن الترجمات العربية غالبا ما ترجمت هذه الكلمة، كانت تدل على الجوانب أو المحيط، بناحية أو جهة.

وهكذا نقرأ في سفر حزقيال: לְכָל־זֹנוֹת יִתְּנוּ־נֵדֶה וְאַתְּ נָתַתְּ אֶת־נְדָנַיִךְ לְכָל־מְאַהֲבַיִךְ וַתִּשְׁחֳדִי אוֹתָם לָבוֹא אֵלַיִךְ מִסָּבִיב בְּתַזְנוּתָיִךְ.

---

(10) حزقيال: 9 .I.

كل الزواني يعطين هدايا، أما أنت فأعطيت هداياك لكل محبيك، ورشوتهم ليأتوك من كل ناحية لأمر فواحشك[11].

A toutes les prostituées on paie un salaire ; mais toi, tu as fait des dons à tous tes amants, tu les a gagnés par des présents, afin de les attirer à toi de toutes parts dans la prostitution.

أما ترجمتها بالجهة فهو ما نقرأه في سفر يشوع :

וַיָּנַח יְהוָה לָהֶם מִסָּבִיב כְּכֹל אֲשֶׁר־נִשְׁבַּע לַאֲבוֹתָם וְלֹא־עָמַד אִישׁ בִּפְנֵיהֶם מִכָּל־אֹיְבֵיהֶם .

وأراحهم الرب من كل جهة، بحسب كل ما اقسم علي لآبائهم ولم يثبت أمامهم أحد من جميع أعدائهم[12].

هذه الجهة מסביב على صيغة المفرد تتحول في سفر الملوك إلى صيغة الجمع جهات : וְעַתָּה הֵנִיחַ יְהוָה אֱלֹהַי לִי מִסָּבִיב אֵין שָׂטָן וְאֵין פֶּגַע רָע .

والآن فقد أراحني الرب إلهي من كل الجهات، فليس من خصم ولا حادثة شر[13].

هذه الجهة أو الجهات التي ترجمت بها الكلمة العبرية **מסביב** تتحول في سفر التثنية لتترجم بالمحيطين بـ : **מִכָּל־אֹיְבֵיהֶם מִסָּבִיב וִי ׳ שַׁבְתֶּם־בֶּטַח .**

.. من جميع أعدائكم المحيطين بكم وسكنتم آمنين[14].

معنى إحاطة هنا، هو الذي نجده كذلك في سفر التكوين :

... וְכָל־הָעֵץ אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה אֲשֶׁר בְּכָל־גְּבֻלוֹ סָבִיב .

وكل ما فيه من الشجر بجميع حدوده المحيطة به[15].

יד "يَـدٌ"

---

(11) حزقيال : XVI. 33 يتعلق الأمر هنا بالحديث عن إسرائيل، التي توصف بعروس الرب الخائنة، أو الزانية، يتناول حزقيال هذا الموضوع في تمثيل طويل ينتهي بالغفران المجاني الذي يمنحه الزوج ويقطع عهدا جديدا.

(12) يشوع : XXI. 44.

(13) الملوك الأول : V. 18 يتعلق الأمر هنا بالتمهيد لبناء هيكل سليمان.

(14) التثنية : XII. 10.

(15) التكوين : XXIII. 17.

وغير بعيد عن معنى עבר ، نجد في العبرية كلمة יד التي هي الأخرى تدل، في كثير من الاستعمالات، على معنى الجانب، أو الجانب من، وهي استعمالات بطبيعة الحال مجازية وغالبا ما تكون فيها الكلمة مسبوقة بأحد حروف النسب.

قد تخرج هذه الكلمة عن معناها الأولي، يد، لتدل على : جانب.

ففي بعض النصوص البابلية الأشورية، كما يقول Z. Dhorme تدل الكلمة Idu على جانب أو ناحية، ليس فقط عندما يتعلق الأمر بالإنسان بل أيضا عندما يتعلق الأمر بالأماكن[16].

أما في اللغة العبرية فإن الكلمة تدل على : الكف، وقد جاء عند ابن منظور أن : يدي : اليد : الكف، وقال أبو اسحق : اليد من أطراف الأصابع إلى الكف، وهي أنثى محذوفة اللام، وزنها فعل يدي، فحذفت الياء تخفيفا فاعتقبت حركة اللام على الدال، والنسب إليه على مذهب سبويه يدوي، والأخفش يخالفه فيقول : يدي كندي، والجمع أيد على ما يغلب في جمع فعل في أدنى العدد. أما عند الجوهري، فكلمة يد : أصلها يدي على فعل، ساكنة العين، لأن جمعها أيد ويدى، وهذا جمع فعل مثل فلس وأفلس وفلوس، ولا يجمع فعل على أفعل إلا في حروف يسيرة معدودة، مثل زمن أو أزمن، وجبل وأجبل، وعصا وأعص، وقد جمعت الأيدي في الشعر على أياد، قال جندل بن المثنى الطهوي :

كأنه بالصحصحان الأنجل قطن سخام بأيادي غزل

وهو جمع الجمع مثل أكرع أو أكارع. وقال ابن جني : أكثر ما تستعمل أيادي في النعم لا في الأعضاء[17]..

ولا تخرج الكلمة في اللغة العربية على هذا المعنى، إضافة إلى الاستعمالات المجازية الكثيرة، من قوة وجاه وبطش وغنى ويسر ورفعة، إلا أنها في بعض الأحيان، وكما جاء ذلك في النص القرآني، قد تدل على المكان الذي أمام وجهنا

---

(16) E. Dhorme : L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien ; 1923, p. 138.

(17) ابن منظور لسان العرب، دار المعارف، الجزء 6، ص ص. 4950-4951.

كما يقول بذلك ابن منظور[18] : يقال بين يديك كذا لكل شيء أمامك، قال عز وجل : من بين أيديهم ومن خلفهم. وقد فسر قوله تعالى : ﴿ولا يأتين ببهتان يفترنه بين أيديهم وأرجلهم﴾، على أنه يدل على جميع الجهات.

وتدل هذه الكلمة، في اللغة العربية على جانب أو جهة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، قد يقال ذهب القوم بأيدي سبا، أي متفرقين في كل وجه، بمعنى كل واحد في اتجاه مخالف، أي كل واحد اتجه في الاتجاه أو الناحية المعاكسة، وهذا ما يقترب من معنى idu عند البابليين والآشوريين، كما سبق الذكر.

إلا أن المعجميين اليهود غالبا ما يفسرون معنى الجانب الذي قد تدل عليه كلمة יד أو معنى بجانب أو بالقرب من، حيث يسبقون الكلمة بأحد حروف النسب أو ببعض الأدوات، وهي غالبا إما حرف לְ أو על، علما أنه في اللغة العبرية كلمة צד التي تدل على : جانب، طِرف، جهة، وجهة، ناحية.

لقد تكرر استعمال كلمة יד في النص التوراتي 1449 مرة، إما مطلقة أو مسبوقة أو ملحقة بأحد الحروف العبرية. وفي كل هذه الاستعمالات قليلا ما استعملت للدلالة على معناها الأصلي والعام اليد، أي عضو من أعضاء جسم الإنسان أو الحيوان، لكنها استعملت للدلالة على معنى الجانب أو ناحية محددة، كما أنها لا تشير إلى جانب معين بل في كثير من الأحيان جاءت لتدل على طول ذلك الجانب أو الآخر، نقرأ في سفر التثنية :

רַק אֶל־אֶרֶץ בְּנֵי עַמּוֹן לֹא קָרָבְתָּ כָּל־יַד נַחַל יַבֹּק וְעָרֵי הָהָר וְכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ.

التي ترجمها سعديا : **عدا بلد بني عمون فإنك لم تقربه فجميع شاطئ وادي يبق وقرى الجبل وسائر ما نهانا عن الله ربنا**[19].

---

(18) **نفسه** : ص. 4954.

ولابن منظور تفسير آخر لهذه الآية، يقول : أراد بالبهتان ولدا تحمله من غير زوجها فتقول هو كم زوجها، وكنى بما بين يديها ورجليها عن الولد لأن فرجها بين الرجلين وبطنها الذي تحمل فيه بين اليدين. **نفسه**.

(19) التثنية : II. 37.

وبذلك يكون سعديا قد فهم المعنى الصحيح للكلمة، لأن المقصود هو شاطئ وادي يَبُق، لا ناحية هذا الوادي، كما ترجمت الترجمة الكاثوليكية :

إلا أن أرض بني عمون، فإنك لم تقترب منها : كل ناحية وادي يبوق ومدن الجبل وسائر ما نهانا الرب إلهنا.

هـذه الناحية فهمت وترجمت من طرف الترجمة الفرنسية الربية بـ :

bassin Mais tu as laissé intact le territoire des Ammonites ; tout le bassin du torrent de Jacob, les villes de la montagne, enfin tout ce que l'Eternel, nôtre Dieu avait enjoint de respecter.

ويلاحظ، أن هذه الترجمة بعيدة عن حقيقة النص وإضافتها إسم يعقوب أي أن وادي يبق، أصبح عند الربية الفرنسية وادي يعقوب، وهي نسبة لا نجدها في النص العبري ولا في النص الآرامي، بل هي إضافة جاءت في الترجمة السبعينية، وهي زيادة لا تضيف أي جديد لفهم النص التوراتي، وهذا ما لم يقبل به جل المنظرين في حقل الترجمة.

تستعمل هذه الكلمة كذلك للدلالة على جانب الطريق أو معبر أو مسلك، قد يعود هذا الاستعمال المجازي إلى كون اليدين إن كانتا في وضع عمودي فإنهما تكونان جانبا أو لنقل شاطئي الجسم، وتكون كذلك عندما تأتي مسبوقة بالأداة עַל كما جاء في ذلك سفر الخروج : **וַתֵּרֶד בַּת־פַּרְעֹה לִרְחֹץ עַל־הַיְאֹר וְנַעֲרֹתֶיהָ הֹלְכֹת עַל־יַד הַיְאֹר וַתֵּרֶד אֶת־הַתֵּבָה בְּתוֹךְ הַסּוּף וַתִּשְׁלַח אֶת־אֲמָתָהּ וַתִּקָּחֶהָ**

فنزلت ابنة فرعون لتغتسل في النيل وكان (ت) جواريها ساريات على شاطئ النيل فرأت التابوت في وسط الديس فمدت يدها فأخذته[20].

وإذا كانت الترجمة الكاثوليكية قد ترجمت هذه الكلمة في سفر التثنية بالناحية، فإنها هنا تترجمها بالشاطئ كما ترجمها سعديا : **فنزلت ابنة فرعون لتغتسل، وكانت وصائفها يتمشين على شاطئ النيل. فرأت السلة بين القصب، فأرسلت خادمتها فأخذتها.**

---

(20) الخروج : II. 5 أنظر كذلك العد XIII. 29 **עֲמָלֵק יוֹשֵׁב בְּאֶרֶץ הַנֶּגֶב וְהַיְבוּסִי וְהָאֱמֹרִי יוֹשֵׁב בָּהָר וְהַכְּנַעֲנִי יוֹשֵׁב עַל־יַד הַיָּם וְעַל־יַד הַיַּרְדֵּן.**

(عماليق مقيم بأرض النقب، والحثي واليبوسي والأموري مقيمون بالجبل، والكنعاني مقيم عند البحر على ضفة الأردن)، حيث ترجمت **עַל־יַד** الأولى بعند، بينما الثانية، في نفس الآية، ترجمت بضفة.

أما ترجمتها بالضفة وفهمها كذلك هو ما جاء في الترجمة الفرنسية التي ترجمت الكلمة بـ : rive كما ترجمت أيضا بالساحل rivage أو littoral عوض bord هذا المعنى الأخير الذي تدل عليه هذه الكلمة العبرية، يتحول في بعض الأحيان، وهي حالات نادرة، في النص التوراتي ليدل على المعسكر أو مخبأ المعسكر، هذا ما يمكن فهمه مما ورد في سفر التثنية : **וְיָד תִּהְיֶה לְךָ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְיָצָאתָ שָּׁמָּה חוּץ.**

وليكن لك مكان من خارج العسكر تنزل هناك خارجا[21].

هذا المكان أو المعسكر يتحول عند الترجمة الكاثوليكية إلى خلاء : **وليكم لك خلاء خارج المخيم تخرج إليه.**

وهذا ربما ما تعنيه الآية الثالثة من الإصحاح السادس من سفر إرميا، حيث جاء كلمة יד لتدل على معنى المكان : **אֵלֶיהָ יָבֹאוּ רֹעִים וְעֶדְרֵיהֶם תָּקְעוּ עָלֶיהָ אֹהָלִים סָבִיב רָעוּ אִישׁ אֶת־יָדוֹ.**

فيأتي إليها الرعاة بقطعانهم ويضربون خيامهم عليها من حولاها ويرعون كل واحد في مكانه.

كما تدل الكلمة وتترجم بفضاء إذا جاءت على صيغة المثنى، هذا ما يمكن فهمه مما جاء في سفر الملوك : **וַיָּשִׂמוּ לָהּ יָדַיִם וַתָּבוֹא דֶּרֶךְ־מְבוֹא הַסּוּסִים בֵּית הַמֶּלֶךְ וַתּוּמַת שָׁם.**

فألقوا عليها الأيدي ولما وصلت في طريق مدخل الخيل إلى بيت الملك، قتلت هناك[22].
ينبغي فهم وترجمة العبارة العبرية : וישמו לה ידים على أنها تدل على خلق مكان أو فضاء أو ما يمكن ترجمته باللغة الفرنسية : On lui fit place, et elle se rendit à la maison du roi par le chemin de l'entrée des chevaux : c'est là qu'elle fut tuée. ولا ينبغي فهمها كما فهمتها الترجمة العربية الكاثوليكية : ألقوا عليها الأيدي، بمعنى ألقوا عليها القبض. لأن هذا يتعارض مع ما جاء في الآية، إذ أن المعنية بالأمر، أي عتليا[23] هيء لها مكان أو فضاء للمرور، حتى إذا وصلت إلى مدخل الخيل قتلت.

---

(21) التثنية : XIII. 3.

(22) الملوك الثاني : XI. 16.

(23) هي بنت عمري، زوجة ملك يهودا وأم أشوزياس ملك يهودا، والتي حكمت بدورها ما بين 841 و835 ق. م. أنظر : O. Odelain et R. Séguineau معجم أسماء الأعلام التوراتية، Dictionnaire des noms propres de la Bible. CERF, paris 1988, p. 50.

هذا الفضاء أو المكان الواسع يظهر جليا في الآية 21 من الإصحاح 34 من سفر التكوين : הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה שְׁלֵמִים הֵם אִתָּנוּ וְיֵשְׁבוּ בָאָרֶץ וְיִסְחֲרוּ אֹתָהּ וְהָאָרֶץ הִנֵּה רַחֲבַת־יָדַיִם לִפְנֵיהֶם...

هؤلاء القوم مسالمون لنا فيجلسوا في البلد يتجروا فيه وهو ذا واسع أماكن بين أيديهم.. سعديا).

إن هؤلاء القوم مسالمون لنا فيقيمون في البلد ويجولون فيه، والأرض واسعة الأطراف أمامهم...

وهكذا فهم كل من سعديا والترجمة الكاثوليكية المقصود بالعبارة العبرية רחבת-ידיים أي الفضاء أو المكان الواسع[24].

إلا أن ما يميز الترجمتين هنا، هو الإضافة التي أضافها سعديا، أي إضافة بين أيديهم، ضنا منه، على ما نعتقد، أن الاكتفاء بالقول بأن الأرض واسعة أمامهم، قد يفهم منها على أن الأمر لا يتعلق بأرض شكيم لا بأرض أخرى كما يمكن أن توحي به العبارة العبرية לִפְנֵיהֶם (أمامهم). ولكي يساعد القارئ اليهودي بالدرجة الأولى على فهم النص التوراتي يضيف هذه العبارة، ليوضح له قد الاستمرار في القراءة، على أن الأمر لا يتعلق بطرد أبناء يعقوب بقدر ما يتعلق بالترحيب بهم على ه = ه الأرض، خاصة بعد ما تعرضت إليه دينا من اعتداء على يد أهل البلد.

لكن عندما تأتي كلمة יד مقرونة إما بـ אל أو על فإن فهمها وترجمتها لم يستقيما دائما، رغم أنها عندما تأتي مسبوقة بإحدى هذه الأدوات فإن معناها يكون هو : إلى جانب أو على شاطئ، كما سبقت الإشارة، بل قد تدل على معنى الحاشية أو الطرف وهو ما فهمته وترجمته الربية الفرنسية التي ترجمت العبارة العبرية بـ : Lisière نقرأ في سفر العدد : **וְהָיָה לָכֶם פְּאַת־נֶגֶב מִמִּדְבַּר־צִן עַל־יְדֵי אֱדוֹם וְהָיָה לָכֶם גְּבוּל נֶגֶב מִקְצֵה יָם־הַמֶּלַח קֵדְמָה**[25].

---

(24) المقصود بهذا المكان هنا هو أرض شكيم بكنعان التي حل بها يعقوب عندما أتى من فدام آرام، حيث اشترى قطعة أرضية من بني حنور. إلا أن ما وقع لدينا بنت يعقوب سيكون سببا في عقد اتفاق أو عهد بين أهل البلد ويعقوب يسمح بموجبه لبني يعقوب بالقيام بأرض شكيم.

(25) العدد : XXXIV. 3.

سعديا : فيبتدئ لكم الحد الجنوبي من برية سين إلى جانب أدوم فيكون من طرف البحيرة الميتة الشرقي.

الكاثوليكية : يبتدئ لكم الحد الجنوبي من برية صين علي جانب أدوم، فيكون لكم الحد الجنبي من طرف بحر الملح شرقا.

الربيـــة الفرنسيـــة : Vous aurez pour côté méridionale le désert de Cin, sur la Lisière d'Edom ; cette limite du midi commencera pour vous à la pointe orientale de la mer salée;

في هذه الحالة، وفي الحالات المشابهة لها، لا يتعلق الأمر بالتعبير عن مجرد جانب أو ناحية ما أو بالقرب من، وهو ما يمكن التعبير عنه بواسطة الكلمات العبرية **צד**أو **אצל**(2). نجد نفس الاستعمال في سفر أخبار الأيام الثاني، إلا أن الترجمة الكاثوليكية ترجمت العبارة العبرية **עַל־יַד** بالقرب من، وهي ترجمة لا تؤدي المعنى الحقيقي، لأنه لو كان الأمر يتعلق بما ذهبت إليه الترجمة الكاثوليكية لوجدنا عوض **עַל־יַד** عبارة **צד** أو **אצל** لأن الأمر كذلك لا يتعلق بالتعبير عن طرف أو ناحية أو جانب دونما تحديد، به يتعلق الأمر بمسافة ذلك الطرف أو الجانب وهو ما يحتم استعمال الكلمة العبرية : **יַד**: וַיָּעַד יְהוָה עַל־יְהוֹרָם אֵת רוּחַ הַפְּלִשְׁתִּים וְהָעַרְבִים אֲשֶׁר עַל־יַד כּוּשִׁים.

وأثار الرب على يورام روح الفلسطينيين والعرب الذي بقرب الكوشيين[27]. وهو ما يمكن أن نقترحه في ترجمة על-ידיהם الواردة في سفر أيوب : **וּמַלְאָךְ בָּאאֶל־אִיּוֹב וַיֹּאמַר הַבָּקָר הָיוּ חֹרְשׁוֹת וְהָאֲתֹנוֹת רֹעוֹת עַל־יְדֵיהֶם**

فأقبل رسول إلى أيوب وقال : كانت البقر تحرث والأتن ترعى بجانبها (على أطرافها)[28].

Un messager arriva auprès de Job et dit : Les vaches étaient en train de labourer, et les ânesses paissaient sur leurs bords.

---

(26) تدل هذه الكلمة أكثر على معنى : المحاذاة والقرب من الشبء، كما يمكن ترجمتها بطرف كذلك.

(27) أخبار الأيام الثاني : XXI. 16 يتعلق الأمر هنا بحكم يورام على إسرائيل الذي دام حكمه على القدس حوالي ثمان سنوات. عندما تولى الحكم قتل كل إخوته الستة، وتصفه التوراة بالذي صار على طريقة حكام إسرائيل الذين لم يحفظوا العهد والدين، كما جاء ذلك في الرسالة التي بعث بها النبي إليا، حملوا سكان أورشليم على أن يزنوا كما زنى بيت أحاب.

(28) أيوب : I. 14.

أي أن عملية رعي الأتن هنا كانت على أطراف المسافة المحروثة، و لم تكن هذه الأتن ترعى إلى جانب البقر. هذا المعنى : إلى جانب، هو ما نجده في سفر صموئيل الأول، حيث أن يوناتان الذي، كما تقول التوراة كان يحب داوود حبا شديدا سيخبر هذا الأخير أن أباه عازم على قتله، فيطلب منه الاحتراس لنفسه، ويخبره في نفس الوقت أنه سيخرج مع أبيه وسيكون بجانبه ولا يفرقه لكن هنا تستعمل الكلمة יַד مسبوقة بحرف النسب לְ أي לְיַד والتي ترجمت إلى اللغة العربية بلدى :

וַאֲנִי אֵצֵא וְעָמַדְתִּי לְיַד־אָבִי בַּשָּׂדֶה אֲשֶׁר אַתָּה שָׁם וַאֲנִי אֲדַבֵּר בְּךָ אֶל־אָבִי וְרָאִיתִי מָה וְהִגַּדְתִּי לָךְ.

وأنا أخرج فأقف لدى أبي في الحقل الذي تكون فيه وأكلم أبي في شأنك وأرى ما يكون فأخبرك[29].

يمكن أيضا للكلمة יד أن تدل على معنى المجاورة والقرب من شيء عندما تأتي مسبوقة بالأداة על كما نقرأ ذلك في سفر صموئيل الثاني :

וְכָל־עֲבָדָיו עֹבְרִים עַל־יָדוֹ...

وكان جميع رجاله يمرون بقربه...[30].

---

(29) صموئيل الأول : XIX. 3.

(30) صومئيل الثاني : XV. 18 يمكن لهذه العبارة أن تدل على معنى التبعية، أي سير فلان بعد فلان، يليه مثلا. أنظر في هذا الباب : نحميا : III. 2 وأخبار الأيام الثاني : XVII. 15.

العدد : XXXII.19

כִּי לֹא נִנְחַל אִתָּם מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן וָהָלְאָה כִּי בָאָה נַחֲלָתֵנוּ אֵלֵינוּ מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה.

العدد : XXXII.15

וַיִּפֶן וַיֵּרֶד מֹשֶׁה מִן הָהָר וּשְׁנֵי לֻחֹת הָעֵדֻת בְּיָדוֹ לֻחֹת כְּתֻבִים מִשְּׁנֵי עֶבְרֵיהֶם מִזֶּה וּמִזֶּה הֵם כְּתֻבִים.

إرميا : 48-28

עִזְבוּ עָרִים וְשִׁכְנוּ בַּסֶּלַע יֹשְׁבֵי מוֹאָב וִהְיוּ כְיוֹנָה תְּקַנֵּן בְּעֶבְרֵי פִי-פָחַת.

أشعيا : VII. 20

בַּיּוֹם הַהוּא יְגַלַּח אֲדֹנָי בְּתַעַר הַשְּׂכִירָה בְּעֶבְרֵי נָהָר בְּמֶלֶךְ אַשּׁוּר אֶת-הָרֹאשׁ וְשַׂעַר הָרַגְלָיִם וְגַם אֶת־הַזָּקָן תִּסְפֶּה.

صموئيل الأول : XIV. 40

וַיֹּאמֶר אֶל-כָּל יִשְׂרָאֵל אַתֶּם תִּהְיוּ לְעֵבֶר אֶחָד וַאֲנִי וְיוֹנָתָן בְּנִי נִהְיֶה לְעֵבֶר אֶחָד וַיֹּאמְרוּ הָעָם אֶל־שָׁאוּל הַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עֲשֵׂה.

الملوك الأول : V. 4

כִּי־הוּא רֹדֶה בְּכָל־עֵבֶר הַנָּהָר מִתִּפְסַח וְעַד־עַזָּה בְּכָל־מַלְכֵי עֵבֶר הַנָּהָר וְשָׁלוֹם הָיָה לוֹ מִכָּל־עֲבָרָיו מִסָּבִיב.

إرميا :

וְהָיוּ גְמַלֵּיהֶם לָבַז וַהֲמוֹן מִקְנֵיהֶם לְשָׁלָל וְזֵרִתִים לְכָל־רוּחַ קְצוּצֵי פֵאָה וּמִכָּל־עֲבָרָיו אָבִיא אֶת־אֵידָם נְאֻם.

حزقيال : I. 9

חֹבְרֹת אִשָּׁה אֶל־אֲחוֹתָהּ כַּנְפֵיהֶם לֹא־יִסַּבּוּ בְלֶכְתָּן אִישׁ אֶל־עֵבֶר פָּנָיו יֵלֵכוּ.

حزقيال : XVI. 33

לְכָל־זֹנוֹת יִתְּנוּ־נֵדֶה וְאַתְּ נָתַתְּ אֶת־נְדָנַיִךְ לְכָל־מְאַהֲבַיִךְ וַתִּשְׁחֳדִי אוֹתָם לָבוֹא אֵלַיִךְ מִסָּבִיב בְּתַזְנוּתָיִךְ.

يشوع : XXI. 44

וַיָּנַח יְהוָה לָהֶם מִסָּבִיב כְּכֹל אֲשֶׁר־נִשְׁבַּע לַאֲבוֹתָם וְלֹא־עָמַד אִישׁ בִּפְנֵיהֶם מִכָּל־אֹיְבֵיהֶם.

الملوك الأول : V. 18

וְעַתָּה הֵנִיחַ יְהוָה אֱלֹהַי לִי מִסָּבִיב אֵין שָׂטָן וְאֵין פֶּגַע רָע .

التثنية : XII. 10

מִכָּל־אֹיְבֵיהֶם מִסָּבִיב וִי שַׁבְתֶּם־בֶּטַח .

التكوين : XXIII. 17

וְכָל־הָעֵץ אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה אֲשֶׁר בְּכָל־גְּבֻלוֹ סָבִיב .

التثنية : II. 37

רַק אֶל־אֶרֶץ בְּנֵי עַמּוֹן ל א קָרָבְתָּ כָּל־יַד נַחַל יַבּ ק וְעָרֵי הָהָר וְכ ל אֲשֶׁר צִוָּה יְה וָה אֱל הֵנוּ .

الخروج : II. 5

וַתֵּרֶד בַּת־פַּרְע ה לִרְח ץ עַל־הַיְא ר וְנַעֲר תֶיהָ ה לְכ ת עַל־יַד הַיְא ר וַתֵּרֶד
אֶת־הַתֵּבָה בְּתוֹךְ הַסּוּף וַתִּשְׁלַח אֶת־אֲמָתָהּ וַתִּקָּחֶהָ .

التثنية : XXIII. 13

וְיָד תִּהְיֶה לְךָ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְיָצָאתָ שָּׁמָּה חוּץ .

إرميا : VI. 3

אֵלֶיהָ יָבֹאוּ רֹעִים וְעֶדְרֵיהֶם תָּקְעוּ עָלֶיהָ א הָלִים סָבִיב רָעוּ אִישׁ אֶת־יָדוֹ .

العدد : XIII. 29.

עֲמָלֵק יוֹשֵׁב בְּאֶרֶץ הַנֶּגֶב וְהַחִתִּי וְהַיְבוּסִי וְהָאֱמֹרִי יוֹשֵׁב בָּהָר וְהַכְּנַעֲנִי יוֹשֵׁב עַל־הַיָּם וְעַל־יַד הַיַּרְדֵּן .

الملوك الثاني : XI. 16

וַיָּשִׂמוּ לָהּ יָדַיִם וַתָּבוֹא דֶּרֶךְ־מְבוֹא הַסּוּסִים בֵּית הַמֶּלֶךְ וַתּוּמַת שָׁם .

التكوين : XXXIV. 21

הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה שְׁלֵמִים הֵם אִתָּנוּ וְיֵשְׁבוּ בָאָרֶץ וְיִסְחֲרוּ א תָהּ וְהָאָרֶץ הִנֵּה
רַחֲבַת־יָדַיִם לִפְנֵיהֶם

العدد : XXXIV. 3

וְהָיָה לָכֶם פְּאַת־נֶגֶב מִמִּדְבַּר־צִן עַל־יְדֵי אֱדוֹם וְהָיָה
לָכֶם גְּבוּל נֶגֶב מִקְצֵה יָם־הַמֶּלַח קֵדְמָה .

صوموئيل الثاني : XV. 18

וְכָל־עֲבָדָיו עֹ בְרִים עַל־יָדוֹ וְכָל־הַכְּרֵתִי וְכָל־הַפְּלֵתִי וְכָל־הַגִּתִּים שֵׁשׁ־מֵאוֹת אִישׁ
אֲשֶׁר בָּאוּ בְרַגְלוֹ מִגַּת עֹ בְרִים עַל־פְּנֵי הַמֶּלֶךְ .

من هو اليهودي ؟
ترجمات من نصوص عبرية ويهودية

عبد الكريم بوفرة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
وجدة

من هو اليهودي ؟

إنه سؤال كلما كان مباشرا كانت الإجابة عنه عبارة عن جملة من العناصر المتشابكة والمتشعبة والمتداخلة فيما بينها. وهكذا يختلط العامل التاريخي بالحدث السياسي، والظرف الاجتماعي بالوضع الاقتصادي، والحالة النفسية بالجانب الروحي، والإيمان الديني بالهوية الثقافية، والشروط المعرفية بالأبعاد التاريخية والنفسية واللغوية والصوفية والرمزية والغنوصية... لمجموعة بشرية جعلت من الهوية دعامة أساسية من أجل بناء تصور يهودي مرتبط بالوجود الإنساني والحضور البشري منذ بداياته الأولى.

هذا التداخل بين العناصر أدى إلى ظهور هوية يهودية تتمطط وتتقلص وتتقلب حسب الظروف والوضعيات، ولكن أيضا حسب الرغبات والنزعات، ولكن أيضا حسب الرغبات والنزوات، ولكن أيضا حسب ما يقتضيه واقع الحال، وحسب شروط الإبداع والخيال. وهكذا تصير الهوية اليهودية وكأنها جملة من المقولات الجاهزة لكي تلائم واقع الحال، ولكي تتلاءم معه ! هذه الليونة – في شقها المعرفي – جعلت اليهودي كائنا تاريخيا من جهة، وكائنا يحيى عصره وزمانه أي راهنه الثقافي من جهة أخرى، دونما تنافر أو تطاحن أو شقاق أو انشقاق.

فمن الذي جعل اليهودي يتجاوز بطريقته الخاصة مسألة معرفية عويصة من قبيل التراث والمعاصرة مثلا ؟ مع ما تعنيه هذه الثنائية الفكرية من حضور وازن وإيجابي

لجملة من الرموز والأيقونات التاريخية في الحياة اليومية اليهودية، دونما أن يعني ذلك في نظر البعض علامة فارقة، دالة عن التخلف والتشبث بأهداب الماضي، والتعلق بأمجاد الأسلاف، والتماهي مع التاريخ الغابر ؟

من هو اليهودي ؟

هو سؤال على قدر بساطته في الطرح عويص حينما نريد أن نفكك عناصر الإجابة المتضمنة فيه. ومع ذلك نحاول – قدر الإمكان – إعطاء بعض العناصر التي يمكن أن تعيننا على مقاربة سؤال يؤرق المعنيين به أولا وأخيرا. وإذا كان الأمر كذلك فكيف حال الطارئين على مجال لا يلامسونه إلا عن بعد، والطارقين لباب قد يقود إلى متاهة...

لكن هذا التوصيف يكون حافزا لنا لخوض غمار المحاولة. والمتاهة – كيفما كانت – فيها نصيب من التسلية. والتسلية تخفف عنا أعباء المغامرة.

1- من هو اليهودي ؟

من يكون هذا اليهودي الذي يعتبر نفسه صاحب **"لغة–أم" Une langue mère** وصاحب **"ديانة–أم" une religion mère** ؟

ومن يكون هذا اليهودي الذي يربط وجوده بخلق الكون، والذي لا يعبأ بميلاد المسيح، ولا بهجرة النبي محمد ﷺ، وإنما يقيس راهنه بالبدايات الأولى لخلق الكون.

فهذا اليوم الجمعة 28 ربيع الثاني 1427، أو 26 ماي 2006،

يعني بالنسبة لليهودي تاريخا معينا، وهو : 28 Iyyar 5766.

أي أنه مرت 5766 سنة على خلق الكون !

وتم الوصول إلى هذا الرقم عن طريق عمليات حسابية تربط نشوء الكون بلحظة فارقة بين الوجود والعدم، وهي اللحظة التي قرر فيها الإله التوراتي أن يكون كون، فكان الكون.

و لم يكن هذا الإله بحاجة إلى عناصر أولى من ماء وهواء ونار وتراب حتي تتم عملية الخلق !

وانطلاقا من ذلك التقويم العبري يتحول اليهودي إلى עם עולם ، أي شعب أبدي أو أزلي.

فهو עם עולם لأنه ربط وجوده ببدايات خلق الكون، ولاشك أنه سوف يربط نهايته بنهاية هذا الكون أيضا. فحركة اليهودي وسكونه ينسجمان مع دوران الحياة والوجود بصفة عامة.

وما دام هذا اليهودي حاضرا منذ البدايات، وعلى عكس فلسفة النهايات التي جاءت مع الأزمة الفكرية التي يعيشها الغرب اليوم، حيث أصبحنا نسمع حديثا عن نهاية التاريخ، وموت الإله، ونهاية الجغرافيا، ونهاية العمل، ونهاية الإنسان. إذن مادام حضور ذلك اليهودي مرتبطا بفكرة البدايات، فهو لا يتوانى في الحديث عن أجوبة يهودية أمام تحديات إنسانية، حصرها في رقم أربعة، وأعطتنا ما أسميه شخصيا : **نظرية 4 × 4 Kat Kat**.

فالتوراة هي التحدي الأول الذي يقوم مناهضا للثقافة الوثنية التي كانت سائدة في مصر وكنعان وبابل.

والتلمود هو التحدي الثاني في وجه ثقافة إغريقية ورومانية، ولاهوت مسيحي ناشئ يقوم على التجسيم والتمثيل، وعلى حضور بارز للأيقونات والأصنام والتماثيل.

ويمثل كتاب التصوف اليهودي "الزوهار"، الذي يرجع تأليفه إلى القرن 13 الميلادي، جوابا على حركة النهضة الغربية والعالم الحديث، الغارق في الماديات، والمولع بالاستهلاك.

وتمثل إسرائيل اليوم التحدي الرابع في عالم تسوده النزاعات والمعارك والحروب، ذلك أن إسرائيل – حسب هذا الزعم – هي نقطة التقاء الغرب بالشرق، والشمال بالجنوب، وهي موطن للحوار اللاهوتي بين الأديان السماوية المنزلة !

واليهودي المرتبط بالتاريخ أيضا هو ذلك الإنسان الذي استجاب طواعية للإله التوراتي، حينما تحمل المسؤولية في الوقت الذي تخاذل فيه أبناء "عيسو" أولا، والإسماعيليون ثانيا، وبقية الشعوب ثالثا. وهو ما تحمله العبارة التالية في اللغة العبرية : נעשה ונשמע «نسمع ونطيع».

وانطلاقا من هذا التصور المتعالي أعطت فكرة المسؤولية فكرة عن اليهودي الذي رضي بتحمل الأمانة، وشقي كثيرا وهو يصر على تحملها. واستعداده الفطري لأداء الرسالة الملقاة على كاهله جعلته يميز بين أوامر إيجابية وأخرى سلبية تشكل فضاءه الوجودي الروحاني، ومجموعها 613 أمرا (מיצוות) أي (מיצוות עשה או מיצוות לא תעשה)، وصيا الأمر بالفعل والنهي تمييزا لها عن أوامر نوح السبعة المرتبطة بالإنسان الآخر.

هذا الآخر يصبح عاديا حينما تتم مقارنته بالكم الهائل من الأوامر والنواهي التي يلتزم بها اليهودي في **حياته العادية**. ألا تقودنا هذه المفارقة : 613 أمرا مقابل 07 أوامر إلى الحديث عن صنف **خاص** من البشر في مقابل صنف عادي من البشر أيضا.

ومن أين استقت الفلسفة الغربية فكرة "السوبرمان" **Sperman** ؟

هذا التفاوت في الواجبات هو الذي قاد الأحبار والحاخامات إلى الحديث عن فكرة "شعب الله المختار" بمعني التفوق والتعالي والتسامي على الشعوب الأخرى.

ويستدعي الانتقاء والاختيار حتما الإلغاء والإقصاء Elu --- Exclu.

وينتج عن هذا كله حديث عن التاريخ اليهودي، والنكتة اليهودية، والعقل اليهودي، والفكر اليهودي، والسينما اليهودية، والحضور اليهودي، والعبقرية اليهودية، واللغة اليهودية، والزمن اليهودي...

1-1- من هو اليهودي ؟ التعريف اللغوي :

حينما نتصفح بعض المعاجم اللغوية العبرية نجد أنها لا تميز ما بين العبري واليهودي والإسرائيلي من الناحية الاشتقاقية.

فالعبري يهودي – إسرائيلي.
واليهودي عبري – إسرائيلي.
والإسرائيلي يهودي – عبري.

هذا التداخل يعبر عن تصور ديني وثقافي وتاريخي ومعرفي... يجعل من صاحب التقويم العبري، والحامل لكتاب التوراة، والمطبق للديانة اليهودية كائنا يحيي العبور والانتقال من طور إلي آخر بطريقة لا تفرض عليه وضع مقابلة ما بين حالة وأخرى، بقدر ما تستدعي تصورا يقوم على إمكانية التعايش بين المراحل والفترات والأطوار بشكل منسجم مع حضور ذلك الإنسان اليهودي العابر للمفاهيم والمراحل والقارات !

وعبوره دليل على حركة دائبة، فيها سعي لكسب ظروف العيش ولكسب جملة من المقولات والمفاهيم. غير أن الإطار التاريخي الذي تحرك فيه ذلك الكائن البشري يجعلنا نتحدث عن العبري أولا، واليهودي ثانيا، والإسرائيلي ثالثا.

ولعل هذا الاعتبار التاريخي هو الذي دفع ببعض الجماعات الدينية الأرثوذوكسية داخل المجتمع الإسرائيلي اليوم إلى الحديث عن ضرورة إحياء (وقبلها إنشاء) **دولة يهودا** على أنقاض **دولة إسرائيل** الحالية، وذلك حتى تضمن لنفسها الشروط الملائمة لحضور المسيح اليهودي المنتظر.

ولعل هذا الاعتبار التاريخي أيضا هو الذي دفع رواد حركة النهضة اليهودية (1750-1880) أي الهسكالاه Haskala إلى تعمد استعمال صفة **اليهودي** : Jew, Jude, Juif، وذلك **نكاية في أولئك الذين درجوا على ربط اليهودي بفترة "الكيطو" Ghetto**، أي بجملة من المعاني السلبية في المخيلة الأوروبية الغربية المعادية لليهود في فترات تاريخية متباعدة ومتلاحقة، لعل أقساها تلك التي ارتبطت بفترة نيكولاي الثاني في روسيا القيصرية، أو فترة هتلر في ألمانية النازية.

فلأن اليهودي داخل أسور (الكيطو) كان يرتبط بمجموعة من الصفات السلبية في أعين الأوروبيين آنذاك فلقد تعمد رواد حركة النهضة اليهودية استعمال كلمة "يهودي" للدلالة على مجموعة بشرية جديدة تتعارض تماما مع صورة اليهودي

القديمة : أي ذلك اليهودي الجشع، والبشع، والقذر، والمرابي، والمرائي، والجبان، والخاضع، والخانع، والذليل، والخامل، والمتسكع، والمستسلم، والحامل لنجمة سداسية صفراء، هي بطاقة هويته الوحيدة، وهو ذلك اليهودي الذي يرضى لنفسه بالعيش في بيئة كلها مستنقعات وأوبئة !

لقد كان رواد حركة (الهسكلاه) على وعي بهذا "الكتالوج" السلبي، ومع ذلك كانوا يصرون على استعمال كلمة " يهودي" وربطها بقيم إيجابية لعلها تنسي الغرب تلك الصورة النمطية عن حياة "الكيطو" البئيسة.

فنحن أمام تصرف يعبر عن سلوك نفسي يمثل رد فعل قوي من الناحية الثقافية على إجراء مضاد، لا يقل قوة من الناحية الشعورية.

ولعل هذا التصور يذكرنا بفترة الاستعمار الفرنسي للجزائر. لقد كان الجنود الفرنسيون يصرون على استعمال كلمات عربية جزائرية مثل "الفلاح"، و"الدوار"، و"الكوربي"، و"فاطمة"... وذلك إمعانا في احتقار الجزائري، وتماديا في إهانته. ويبلغ الإذلال مداه حينما يعتبر الجندي الفرنسي كل امرأة جزائرية تمر أمامه بلباسها التقليدي (الحايك)، ويسميها "فاطمة".

وبذلك يتم اختزال ألقاب الجزائريات في اسم فاطمة فقط. تم ذلك في فترة لم يكن الحديث فيما بعد عن "الاستنساخ" أو Le clonage. ويبلغ الاحتقار ذروته حينما يتداول المستعمِر لغة المستعمَر في معناها القدحي خصوصا.

وعلى هذا الأساس تصبح المرأة الجزائرية فاطمة سواء كانت تلبس (الحايك) أو اللباس العصري، وتخرج إلى الشارع أو تمكث في البيت، وتكون سيدة أو آنسة أو عانسا، وتكون مثقفة أو أمية... فاسم فاطمة هي الشجرة التي تخفي الغابة، وهي العينة التي تنطبق على النموذج برمته !

2-1- التصور الديني :

يمثل تعريف "اليهودي" واحدا من التحديات الكبرى التي تواجه المجتمع الإسرائيلي في علاقته بمسألة الهوية (من الناحية الثقافية خصوصا).

واليهودي حسب التعريف الفقهي الهلاخي (نسبة إلى הלאכה) هو :

"كل شخص مولود من أم يهودية، أو كل شخص اعتنق الديانة اليهودية (أي تهود)، وذلك وفقا للشروط التي حددتها الشريعة اليهودية"[1]. ولا يعتبر الشخص المتهود يهوديا إلا إذا قام بعملية الاختتان (الختان إذا كان ذكرا)، وكذلك حينما يتم "تعميده" داخل "حوض مقدس" يسمى מקבה Miqvéh (بالنسبة للذكور والإناث على السواء)، وأخيرا بعد قبول الشخص المتهود تعاليم الفقه اليهودي، أي הלאכה . والغطس في الماء المقدس داخل الحوض هو تقليد يرتبط بمكانة الماء في حياة الإنسان منذ غابر الأزمان. كما أن ذلك الحوض هو الشرط الضروري لطهارة المرأة اليهودية بعد فترة الحيض[2].

ومקבה أيضا هو ذلك الحوض المائي المقدس الذي يطهر الأشخاص والأواني على السواء حسب الشريعة اليهودية، وذلك انطلاقا من الإصحاح 11، الآية 36 من سفر اللاويين. ويتم التطهير من خلال تلاوة بعض عبارات التبرك.

وأي أثر لدرن أو وسخ مهما صغر حجمه يعتبر حاجزا חציצה Hatsitsah أمام "القدرة التطهيرية" للحوض المقدس.

وتعني طقوس الطهارة الانتماء الفعلي للطائفة اليهودية، مع ما يعنيه ذلك الدخول من حقوق وواجبات طبقا لمقتضيات الشريعة اليهودية.

ولعل هذا الشعور بالانتماء إلى مجموعة دينية بشرية في الفقه اليهودي هو الذي أدى إلى اعتبار الجار جارا بهذا المعنى إذا كان يهوديا فقط. أما ما عدا ذلك فالجار يتحول إلى آخر، ويصبح هذا الآخر غريبا، أي Goy.

ونذكر على سبيل المثال هنا للتدليل على صحة ما أوردناه أعلاه التفسير الذي يعطيه الفيلسوف الفقيه موسي بن ميمون[3] لمعنى الجار حسبما هو مذكور في الوصايا العشر مثلا.

---

(1) *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, pp. 548-550.

(2) لعل الشريط السينمائي الذي أخرجه المخرج الإسرائيلي Amos Gittai بعنوان Kadosh قدم صورة معبرة عن تلك التقاليد اليهودية المرتبطة بشروط الطهارة والنظافة وفقا لتعاليم الشريعة اليهودية داخل المجتمع الإسرائيلي اليوم.

(3) - **ר.מ.ב״ם. לקט ממשנה התורה. ע׳ 25. דפוס מרכז. ירושלים. 1968.**

" ואהבת לרעך כמוך.
מצוה על כל יהודי לאהוב את כל אחד מישראל כגופו שנאמר: ואבת לרעך כמוך – ויקרא : יט. יח – לפיכך צריך לספר בשבת חברו ולהפקיד על שמירת הרכושו של חברו כמו שהוא מקפיד על שמירת רכושו שלו ורוצה ביכבוד עצמו והמתכבד בקלון חברו אין לו חלק לעולם הבא . ".

ولعل التصور الذي يطرحه الحاخام الفرنسي Marc-Alain Ouaknin (2002)[4] يدخل ضمن هذا التصور :

«Qu'est-ce qu'être Juif ?

Le mot juif a beaucoup servi pour injurier et mépriser; Il fut un temps où il était désigné par une étoile, pour un voyage sans retour. Pourtant, il fait partie de ces noms dits théophores, les noms qui sont porteurs du nom de Dieu.

En effet, si on regarde le mot hébraïque Yéhouda il comporte cinq lettres (yod, hé, vav, dalét, hé). Ce sont les quatre lettres du Tétragramme, plus le dalét.

Cette dernière lettre signifie en hébreu «porte» ; le dalét est comme la porte d'entrée dans les mots. Etre Yehouda veut dire littéralement mettre une porte dans le nom du Tétragramme. Etre Juif, c'est se rapporter à Dieu non pas tel qu'Il est en Lui-Même, mais en tant qu'Il est le tétragramme, YHWH. C'est entrer dans ce nom-là par la porte du dalét, donc entrer dans un temps qui n'accepte pas le maintenant. C'est ouvrir la porte du présent, la fracturer, pour se projeter sans cesse dans le passé et le futur.

Etre Juif, c'est porter les trois dimensions du temps : passé, présent, futur, c'est-à-dire mémoire, vie, espérance».

1-3- التعريف الثقافي :

كان فيلسوف الوجودية Jean-Paul Sartre يردد كثيرا أن اليهودي هو كل شخص يحمل هذه الصفة في نظر غير اليهود. وسارتر نفسه هو الذي قال في آخر حياته لما طلق المنهج الفينومولوجي :

"Hors la Tora, la philosophie se condamne à l'impasse"[5].

أي أن الفلسفة تضع نفسها في طريق مسدود إن هي ابتعدت عن التوراة.

ويشير الفيلسوف الفرنسي Bernard-Henri Lévy (2004) [6] إلى العلاقات المركبة، ولكنها ضيقة جدا، التي جعلت فرويد يرتبط بالديانة اليهودية.

---

(4) Marc-Alain Ouaknin : [1999], 2002. *Les Dix Commandements*, p; 54. Editions du Seuil. Paris.

(5) Bernard-Henri Lévy : 2004. *Récidives*, p; 76. Editions Grasset. Paris.

(6) Bernard-Henri Lévy : 2004. *Récidives*, p; 76. Editions Grasset. Paris.

لقد كان فرويد يعتبر الحفاظ على مكانته العلمية رهينا بمدى محافظته على التوراة. لذا لا نستغرب إعجابه الكبير بحاخام تلمودي من طينة Yohanan Ben Zakaï مثلا (في فترة القرن الأول الميلادي)، كما لا نستغرب تلك الرسالة التي نشرها سنة 1918، ويتساءل فيها عن ظهور "التحليل النفسي" La psychanalyse على يد يهودي ملحد مثله، ولكنه يبقي يهوديا في نهاية المطاف.

عاش الحاخام Yohanan Ben Zakaï في فترة خراب الهيكل الثاني (40-80م)، وكان ينتمي إلى طائفة "الفريزيين"، وكان معروفا بعدائه الشديد لطائفة "الصدوقيين"[7]. ويشتهر هذا الحاخام بإقامته لكثير من الطقوس والشعائر، الغرض منها التذكير بخراب الهيكل الثاني على يد الرومان سنة 70م. وكان يسعى إلى إيجاد إطار بديل لمركزية الهيكل والقدس في انتظار العودة إليهما بعد جلاء القوات الرومانية عن أرض كنعان.

لذا كان يعتبر **الهيكل والتوراة وأرض إسرائيل والشتات** بمثابة مكونات أساسية للوجود اليهودي.

ويركز عالم النفس الفرنسي Jacques Lacan كثيرا على العمق اليهودي في التحليل النفسي. هذا العمق تكرس بشكل واضح بعد عودة المجموعة العبرية من السبي في أرض بابل. هذه التجربة جعلت هذا العالم النفسي يعتبر اليهودي **ذلك الإنسان الذي يعرف القراءة**، أي يدرك جيدا قراءة الأحداث والواقع والتاريخ والنفس...

ويدعونا Alain Minc (1999) [8] إلى إعادة النظر في موقف الحاخامية التقليدية من فلسفة Baruch Spinoza لدرجة أصدرت فتوى חרם أخرجت الفيلسوف الهولندي من حظيرة الديانة اليهودية.

ويعتبر Alain Minc هذه الفتوى قد جانبت الصواب، وذلك بالنظر إلى فلسفة سبينوزا التي تميزت بكثير من الجرأة في طرح المعتقدات اليهودية. ويذكرنا Minc بطفولة سبينوزا، ودراساته الأولى في المدارس الدينية في أمستردام

---

(7) Adin Steinsaltz : 2000. *Personnages du Talmud*, p. 45. Editions Grasset. Paris.

(8) Alain Minc : 1999. *Spinoza : un roman juif*, p; 33. Editions Gallimard. Paris

(Tora Talmud)، وتمكنه من اللغة العبرية ما دامت هي لغة البيعة اليهودية، وكذلك إتقانه للغة البرتغالية لأنها كانت هي اللغة المشتركة في أوروبا آنذاك، وكذلك اللغة الإسبانية لأنها كانت لغة النخبة المثقفة، مثلما تحولت الفرنسية إلى هذه الوضعية في القرن 18 فيما بعد. وكان سبينوزا يشعر بالنقص حينما يعي درجة جهله للغة اللاتينية والتي سعى إلى تعلمها لاحقا.

ومما يثير الانتباه في كثير من التجارب الفكرية اليهودية تعدد اللغات التي انطلق منها أصحاب تلك المشاريع.

فإلى جانب سبينوزا يمكن أن نذكر Elieze Ben Yehuda، وابنه Ithamar Ben Yehuda. كما يمكن أن نذكر Zamenhof صاحب لغة Espéranto، ومؤسس نزعة Espérantisme.

ومما يثير الانتباه أيضا أن مؤسس إسرائيل السياسية الحالية David Ben Gourion تقدم مباشرة بعد الإعلان عن قيام إسرائيل يوم 15 ماي 1948 بطلب إلى كبار الحاخامات بأن يرفعوا חרם الذي أصدره أسلافهم في حق سبينوزا منذ ثلاثة قرون خلت (ق. 17م). وذلك حتى يعود هذا الفيلسوف إلى الفضاء اليهودي، ويصبح بالتالي Baruch، وليس Benedictus أو Benoît. وتعني Baruch بالعبرية الميمون (أي المبارك والمحظوظ). وهو المعنى نفسه التي تحمله التسمية باللاتينية. ولكن لماذا صدر ذلك חרם في حق سبينوزا ؟ لأنه كان يعتبر اليهودي، وهو اليهودي، "شخصا" عنيدا، هاجسه الأكبر هو جمع الأوال، وحياته تتحكم فيها الخرافات والشعوذة.

وكان ينعت اليهود بالأشرار، ويتجلى شرهم في مقتهم الشديد للإنسان الغريب. ويذكر سبينوزا المزمور 139 (الآيتان : 21 و22) الذي يفرض عليهم الواجب المقدس في مسألة الكراهية تلك[9].

ويجرؤ سبينوزا على وضع تعريف لليهودي. فاليهودي – حسب تصوره – هو ذلك الذي يعتبره غير اليهودي يهوديا. وهو التعريف نفسه الذي ردده بعده الفيلسوف الفرنسي، صاحب النزعة المادية الوجودية، Jean-Paul Sartre.

---

(9) نقرأ في المزمور 139/21-22 : "يارب ألا أبغض مبغضك، وأكره الثائرين عليك ؟ بغضا تاما أبغضهم. وأحسبهم أعداء لي".

ولعل سخط الحاخامات على سبينوزا ينبع من رغبة فيلسوف أمستردام في فهم الديانة اليهودية فهما عقليا جديدا يتماشي مع متطلبات عصره آنذاك. ولعل اهتمامه باللغة العبرية يعبر عن موقف لا ينظر إلى لغة التوراة باعتبارها لغة مقدسة، وإنما بصفتها أداة طبيعية في التواصل، على غرار اللغات الإنسانية الأخرى !

فلقد كان يسعى إلى أن يضفي على لغته – الأم (اللغة العبرية) طابعا علمانيا – إن صح التعبير. وبذلك يدخل سبينوزا خانة المثقفين اليهود الذين أحدثوا قطيعة مع تصور الحاخامات للديانة اليهودية عموما.

ويذكرنا موقف سبينوزا الناقد لسلطة الحاخامات بموقفين مماثلين صدرا عن Karl Marx و Sigmund Freud. ولكن لماذا صدر חרם في حق سبينوزا دون المفكرين الآخرين ؟، مع أنه أكثر المفكرين الثلاثة ارتباطا بالديانة اليهودية ؟

وهكذا يتحول سبينوزا من ذلك اليهودي الذي أحدث **قطيعة une rupture** مع التصورات الحاخامية التقليدية إلى "يهودي رديء أو سيء" **Un Mauvais Juif**، أي إلى يهودي متمرد على الأعراف والتقاليد الحاخامية.

وهذا التمرد نفسه هو الذي عبر عنه المفكر الفرنسي المستشرق Maxime Rodinson حينما اعتبر نفسه **Un Juif déjudaïsé** [10].

ويبقى سبينوزا وغيره نموذجا للمثقف اليهودي على محك البحث والتأمل والنقد[11]. وسواء كان هذا اليهودي : يهودي القطيعة أو يهوديا رديئا أو سيئا... يظل يهوديا في آخر المطاف.

ويدخل عالم الاجتماع الفرنسي Edgar Morin (2005) [12] غمار التعريف بهويته اليهودية، التي لا تعني أكثر من شعور بالانتماء إلى الشعب اليهودي، دون أن يمنعه ذلك الانتماء عن التنديد بسياسة إسرائيل الحالية، وما ترتكبه من جرائم في حق المواطنين الفلسطينيين.

---

(10) Boufarra Abdelkrim : 2000. Réponse à Maxime Rodinson, p. 6. *Demain* (Maroc). N° 21 Du 23/09/2000 au 29/09/2000.

(11) د. عبد الكريم بوفرة : 2001. باروخ سبينوزا اللغوي. مقال غير منشور (13 صفحة).

(12) Dans : *Jeune Afrique/ L'inteligeant*. N° 2320. 45ème Année; Du 26 juin au 02 juillet 2005.

يقول Edgar Morin صاحب المشروع الفكري الضخم، المعروف باسم La Méthode الذي أنجزه في ستة أجزاء، وصاحب نظرية **التفكير المركب** أو La Pensée complexe، والمنادي بفكرة **التقاطع Le croisement** بين الثقافات والعلوم والفنون، وحامل شعار La tête bien faite عوض الفكرة التقليدية السائدة في المناهج الدراسية التعليمية أي La tête bien pleine، يقول :

«Pour moi, Juif est un **adjectif, pas un substantif**. Je me sens français, méditerranéen, européen, citoyen du monde et Juif.
Juif est un des traits qui me caractérisent, **pas ma substance**».

ولعل تصورا من هذا القبيل هو الذي جعل كثيرا من الأوساط الإسرائيلية تخوض حربا إعلامية عنيفة ضد Edgar Morin، وصلت إلى حد إقامة دعاوى قضائية ضده !

ويعتبر الفيلسوف André Glucksman (206) [13] نفسه يهوديا، ويشعر بنفسه يهوديا، ويصرح بأنه استمد هذا الإحساس من أمه Martha.

هذا التفاوت في الإحساس بالانتماء إلى الهوية اليهودية أوجد في حالات كثيرة وضعية ثقافية تنم عن صراع مضمر أو علني بين مكونات المجتمع الإسرائيلي الحديث.

ولعل تصريح مسؤول عربي – إسرائيلي التالي يكشف عن عمق الأزمة المرتبطة بالهوية الثقافية حاليا. يقول هذا العربي – الإسرائيلي في تصريح لوسيلة إعلامية فرنسية :

"**Mon pays fait la guerre à mon peuple**".

بلادي تعلن الحرب على شعبي.

ولكن هل تقبل هذه البلاد أن يكون هذا العربي بالذات واحدا من مواطنيها ؟

بل أين ينتهي تعريف الدولة اليهودية العزيزة على اليمين الإسرائيلي وعلى الأحزاب الدينية حينما تقبل مواطنا عربيا إسرائيليا، بالمعنى السياسي للكلمة، خصوصا حينما يكون ذلك المواطن مسلما أو مسيحيا أو غير متدين أصلا ؟

---

(13) André Glucksman : 2006. *Une rage d'enfant*. [Mémoire]. Editions Plon. Rabat.

وما معنى يهودية الدولة وشعارها الديمقراطي إذا كانت تقصي 20% من مواطنيها العرب، وتفرض حصارا كاملا على شعب بأكمله ؟

ولعل طرح مسألة تعريف اليهودي من الناحية الثقافية سوف يتيح لنا إمكانية إشارة جملة من القضايا الجوهرية التي تعبر عن فكرة الهوية، إن قديما أو حديثا.

وقد وقع اختيارنا على نص قديم يتحدث فيه صاحبه Baruch Kurtzveil [14] عمن يسميهم **"الكنعانيون الجدد"**، ووضعنا عقبه نصا لا شكل أنه سوف يثير كثيرا من الأسئلة، نظرا لطابعه السجالي، للفيلسوف الفرنسي Bernard-Henri Lévy (2004)[15] خصوصا أنه يجيب عن أسئلة جوهرية من قبيل : كيف أصبح مفكرنا يهوديا ؟

لماذا أصبح يهوديا ؟

وما معنى أن يكون يهوديا ؟[16].

ومن القضايا التي يثيرها تعريف اليهودي، خصوصا حينما يتحدث هذا اليهودي عن نفسه، وعن علاقته بغيره، أي بالآخر، بصفته ذلك الفرد أو تلك الجماعة، المطلوب منها الاجتهاد أكثر لفهم الهوية اليهودية، كما يفعل الفلاسفة Emmanuel Levinas و Jacques Derrida و Alain finkeilkraut على سبيل المثال فقط.

1-4- التعريف السياسي :

إن التعريف السياسي لليهودي يتشعب بشكل متواز مع الظروف التي عاشتها المجموعة العبرية عبر تاريخها الطويل. ومما يثير الانتباه حين الحديث عن هذا الشعب في علاقته بالهوية اليهودية، تركيز الفكر السياسي الإسرائيلي على فكرة **"الشعب الصغير"**.

ولعل Theodor Herzl [17] كان يعبر صراحة عن هذا الشعور حين ينعت جميع الشعوب (ودون استثناء) التي تعايش معها اليهود بالعداء للسامية (كذا !)، والنتيجة ظهور شعب يهودي كونه الكيطو وأثر فيه بشكل جلي.

---

(14) Denis Charbi : 1998. Textes réunis par. Sionismes; *Textes fondamentaux*, pp. 676-689. Editions Albin Michel. Paris.

(15) Bernard-Henri Lévy : 2004. *Récidives*, pp. 383 et Passim. Editions Grasset. Paris.

(16) أنظر هذه النصوص ملحقة بهذا المقال، ويعقبها ترجمة وتعليق من طرف صاحب المقال.

(17) Theodor Herzl : Edition 2003. *L'état des Juifs*, p. 23 + p. 35. Editions La Découverte. Paris.

وتذكرنا فكرة "الشعب الصغير" **بالحرف الصغير** Yod في اللغة العبرية. فحرف Yod هو الحرف الأول الذي يكون كلمة "يهودي" יהודי. ويدل هذا الحرف – حسب التصور اليهودي – على التواضع، كما يدل على نوع من الترابط ما بين الإله التوراتي والشعب اليهودي. وحرف "اليود" هو أصغر الحروف في اللغة العبرية ! على غرار الشعب اليهودي الذي هو أصغر الشعوب الإنسانية قاطبة !

وحين نكتب هذا الحرف فإنه يأتي في أعلى مستوي حتى يتساوى مع بقية الحروف الأخرى، وهذا يدل على مكانته العالية ضمن الحروف/الشعوب الأخرى.

كل هذا يعود بنا إلى فكرة **المظاهر الخداعة ! وما أكثرها** !

بل إن حرف "اليود" هذا يضم جميع الحروف العبرية الأخرى حسب وجهة نظر بعض الخطاطين اليهود المعاصرين، مثل Frank Lahlou (1995) [18]. فهو يقول :

«Celui qui a compris comment tracer le yod a tout compris. Le yod est la plus petite lettre parmi les lettres. Mais elle les contient toutes».

فحرف "اليود" هو أصغر الحروف/الشعوب، ومع ذلك فهو أساس كتابة الحروف/الشعوب.

كل هذا يضعنا أمام مسألة خطية تتجاوز الإطار الجمالي إلى إطار يعبر عن مواقف فكرية وسياسية وإيديولوجية عند المجموعة العبرية.

وينتج عن فكرة "**الشعب الصغير**" كما طرحها Theodor Herzl إحساس بالانتماء إلى الشعب اليهودي بشكل "**روحاني**"، مثلما فعل David Ben Gourion[19] حينما أعلن في بيان أصدره يوم 18 يوليوز 1957 :

"1- أنا يهودي أولا، وإسرائيلي بعد ذلك فقط، لأن دولة إسرائيل أوجدت... لأجل الشعب اليهودي كله، وبالأصالة عنه.

---

(18) Frank Lahlou : 1995. *La calligraphie de l'invisible*, p. 109. Editions Albin Michel. Paris.

(19) عكيفا أور وآخرون : 2000. **من هو اليهودي في دولة اليهود ؟** ص. 94. دار الحمراء. بيروت. (كتاب مترجم). والعنوان الأصلي للكتاب هو :

Akiva Orr : *The UnJewish State; The politics of Jewish Identity in Israel.*

2- هناك وحدة قومية بين يهود العالم، وحدة تستند إلى المصدر المشترك، وإلي تراث عظيم ومشترك، بالإضافة إلى الأماني والتطلعات المشتركة نحو المستقبل.

3- إن ما ضمن بقاء الشعب اليهودي عبر الأجيال وعلى مر العصور، وأدى إلى خلق دولة إسرائيل هو تلك "المسيحانية" لدى أنبياء بني إسرائيل، ورؤيا خلاص الشعب اليهودي والإنسانية قاطبة.

إن دولة إسرائيل هي أداة لتحقيق هذه الرؤيا (المسيحانية).

4- لا يتمتع "يهود الدياسبورا" بحرية كاملة بما في ذلك البلدان الحرة، وذلك من حيث كونهم بشرا ويهودا.

5- إن "قانون العودة" هو تعبير عن تعبير عن الرسالة العليا التي تضطلع بها دولة إسرائيل : ألا وهي القيام بجمع شامل المنفيين : Ingathering of the Exiles". (انتهى).

وتلتقي فكرة "**جمع المنفيين**" كما يطرحها David Ben Gourion مع الفكرة الدينية المعروفة في التصور اليهودي باسم שלילת הגלות، أي "إحداث قطيعة مع الشتات" !.

وجاء تصريح David Ben Gourion هذا عقب **مؤتمر ديني خرج بقرار "عبْرنة"** و"**تهويد**" يهود العالم. حدث هذا كله يوم 18 يوليوز 1957.

ودعا المؤتمر كل **يهودي مخلص** إلى تعلم اللغة العبرية لكي تصبح اللغة المشتركة داخل إسرائيل، وفيما بين اليهود الموجودين خارجها. كما ناشد اليهود المقيمين في الخارج أن "**يتعبرنوا**" **Hebraized**.

وعقب هذا المؤتمر أدخلت وزارة التعليم الإسرائيلية مادة إلزامية جديدة في البرنامج الدراسي، وتسمى **الوعي اليهودي** : **תודעת יהודית** أو **Jewish Consciousness**.

وتهدف المادة المذكورة إلى تعميق معرفة الطالب بالقيم اليهودية، وإلى توسيع اهتمامه بشؤون الدياسبورا، كما تشتمل مناهجها على تلقين الطالب أمثلة في

المعتقدات والشعائر والطقوس الدينية اليهودية، وتعليمه التوراة والتلمود، بالإضافة إلى الفكر اليهودي والفولكلور الديني اليهودي، والغاية من هذا كله "تهويد" الطالب اليهودي !

لقد أثار عنوان الكتاب الذي وضعه Theodor Herzl باللغة الألمانية جدلا كبيرا حينما تمت ترجمته إلى لغات إنسانية أخرى[20].

ففي كتابه المنشور باللغة الألمانية سنة 1896 يتحدث Nenyamin Zeev (وهو الاسم الحقيقي لهرتزل) عن :

Der Judenstaat.
Versuch einer modernen Lõsung der judischen Frage.

وواضح من العنوان حديث زعيم الصهيونية السياسية عن **دولة لليهود، وليس عن دولة يهودية !**

ومما يثير الانتباه أن "وثيقة الاستقلال" الإسرائيلية تتناوب فيها المصطلحات التالية : "**دولة يهودية**"، و"**دولة اليهود**"، و"**الدولة اليهودية**" مرات عديدة، كما يشير إلى ذلك المفكر والسياسي الفلسطيني/الإسرائيلي عزمي بشارة (2005) [21].

غير أن رئيس المحكمة العليا الإسرائيلية أهارون باراك حسم كثيرا من الجدل حينما أعطى تفسيرا لإسرائيل الحالية بصفتها **دولة يهودية (وليس دولة لليهود)** :

1- دولة يهودية هي دولة للشعب اليهودي، وهي دولة يحق لكل يهودي أن يهاجر إليها بصفته עולה، وجمع الشتات اليهودي من قيمها الأساسية.

2- دولة يهودية هي دولة يتشابك تاريخها ويندمج في تاريخ الشعب اليهودي. وهي دولة لغتها عبرية، وتعكس أعيادها انبعاثها القومي.

3- دولة يهودية هي دولة تعتبر الاستيطان اليهودي في حقولها ومدنها على رأس سلم أولوياتها.

---

(20) د. عبد الكريم بوفرة : 2001 **من قضايا التخطيط اللغوي في اللغة العربية الحديثة**. ص. 143. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. جامعة محمد الخامس – أكَدال. الرباط.

(21) عزمي بشارة : 2005. **من يهودية الدولة حتى شارون**. ص. 45. دار الشروق. القاهرة.

4- دولة يهودية هي دولة تكرس ذكرى اليهود الذين ذبحوا في المحرقة، وتشكل حلا لمشكلة الشعب اليهودي، الفاقد للوطن والاستقلال، وذلك بتجديد الدولة اليهودية في أرض إسرائيل.

5- دولة يهودية هي دولة تنمي الثقافة اليهودية، والتربية اليهودية، وحب الشعب اليهودي.

6- دولة يهودية تعني تحقيق تطلع الأجيال لخلاص إسرائيل.

7- دولة يهودية هي دولة تتبنى قيم الحرية والعدالة والاستقامة والسلام، وتعتبرها من إرث إسرائيل.

8- دولة يهودية لأنها تستقي تعاليمها من التقاليد الدينية، والتوراة هي الكتاب الرئيسي من بين كتبها، وأنبياء إسرائيل هم أساس أخلاقياتها.

9- دولة يهودية تلعب فيها الشريعة اليهودية دورا مهما، وتقوم فيها قوانين الزواج والطلاق بموجب قانون التوراة.

10- دولة يهودية لأنها تعتبر قيم توراة إسرائيل والتراث اليهودي وقيم الشريعة اليهودية من بين قيمها الأساسية.

إن يهودية الدولة ترتبط بيهودية الفرد اليهودي، هذا الفرد الذي يتأرجح تعريفه بين الانتماء العرقي فقط (أي أن ذلك الفرد مولود من أم يهودية)، وبين الانتماء العرقي والديني (أي أنه ولد من أم يهودية، وهو في الوقت نفسه يؤمن بالعقيدة اليهودية، ويمارس شعائرها).

وينبهنا المفكر المصري عبد الوهاب المسيري (2004) [22] إلى خطورة تصنيف إسرائيل باعتبارها دولة يهودية، لأن ذلك يجعل "من طردها للفلسطينيين، واختلال أراضيهم مسألة تحرير للوطن القومي، ويجعل من الاستمرار في قتل الفلسطينيين وتشريدهم عملية دفاع مشروع عن النفس، ويجعل من مقاومة الاستعمار الاستيطاني الصهيوني عملا "أرهابيا"...".

---

(22) عبد الوهاب المسيري : 2004. **التجانس اليهودي والشخصية اليهودية**. ص. 73. كتاب الهلال. القاهرة.

وهذا ما أكده مناحيم بيغين في الستينات... حينما كان لا يتوانى عن تكرار هذه المقولة : "لو كانت هذه الأرض فلسطين وليست ארץ ישראל ، فأنتم مجرد غزاة ولصوص".

ولعل التركيز على يهودية الدولة هو الذي جعل كثيرا من الزعماء الإسرائيليين الحاليين (وليس آخرهم شارون) يعلنون انسحابا من جانب واحد من بعض الأراضي الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة.

ولعل وزيرة الخارجية الإسرائيلية الحالية تعبر عن وجهة نظر إسرائيل السياسية الحالي تجاه مسألة العولمة. وهو موقف سلبي جدا من هذا المفهوم ذي الوجه الكاسح والجارف.

وتعتقد الوزيرة أن سعي أوروبا منذ خمسين سنة لتكوين مفهوم L'Etat Nation، وما أعقبه من إعلان عن ميلاد "الاتحاد الأوروبي" يتعارض كليا مع الخاصية اليهودية لإسرائيل.

فالعولمة التي تعني انهيارا للحدود، وإزالة لها، كما تعني انفتاحا للأسواق وعليها،... تقود في نهاية المطاف إلى نهاية يهودية إسرائيل، خصوصا أمام القنبلة الديموغرافية الفلسطينية.

فلتسقط العولمة إذن، انطلاقا من هذا المنظور الإسرائيلي.

1-5- المعنى اللساني :

سبق لنا في مناسبات عديدة[23] الحديث عن مفهوم اللغة اليهودية، ومكوناتها اللسانية وغير اللسانية، وكذا المعايير التي تم اعتمادها في تصنيف اللغة اليهودية. ووقفنا عند وجهات نظر مختلفة حول المكون Le composant اليهودي في اللغة العبرية الحديثة مثلا.

---

(23) – د. عبد الكريم بوفرة : 2001. **من قضايا التخطيط اللغوي في اللغة العبرية الحديثة**. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. جامعة محمد الخامس. الرباط – أكدال.

– د. عبد الكريم بوفرة : (2005)(9). **بعض التأثيرات البابلية في اللغة العبرية الحديثة**. ص. 79-92. منشورات كلية الآداب. الرباط. =

وقادنا مفهوم **اللغة اليهودية** من خلال تحليل بعض العناصر اللسانية والاجتماعية المرتبطة بالأداة التواصلية التي كانت المجموعة العبرية تسعى إلى امتلاكها عبر تاريخها الطويل، قادنا إلى الوقوف عند حالات لغوية تتميز في أحسن الظروف **بالثنائية اللغوية**، سواء كانت ثنائية رفيعة من الناحية التعبيرية Bilinguisme، أو أقل قيمة منها Diglossie.

والنتيجة أن العبري (اليهودي والإسرائيلي) كانت تتجاذبه تأثيرات مختلفة ساهمت في صياغة أداة تواصلية خاصة به. هذه الصياغة دفعت المتكلم اللغوي اليهودي إلى "**تهويد**" بعض العادات الصوتية الموجودة في لغات درج اليهود على استعمالها في البيئات المختلفة (اجتماعية أو اقتصادية) التي احتضنتهم.

هذ **التهويد** اللغوي نتج عنه وضعان لغويان ليسا بالضرورة متعارضتين :

- وضع عمد فيه اليهود إلى الحديث بلهجات البلدان التي كانوا يعيشون فيها بطريقتهم **الخاصة** مثل عربية القاهرة.
- وضع عمد فيه اليهود إلى اختراع لغات يهودية في أوروبا مثل Yiddish أو Ladino أو Judéo-Arabe. وميزتها أنها منطوقة ومكتوبة في الوقت نفسه.

- د. عبد الكريم بوفرة : (2005)(10) . **اللغة العبرية وظاهرة "معركة اللغات"** . ص. 83-104. منشورات كلية الآداب. الرباط.
- د. عبد الكريم بوفرة : (2004)(4). **التوراة واللغة العبرية : بين التغريب والتعريب**. الجمعية المغربية للدراسات الشرقية. مراكش.
- د. عبد الكريم بوفرة : (2005)(8). **مفهوم اللغة السامية الأم بين العربية والعبرية**. ندوة بمراكش.
- د. عبد الكريم بوفرة : (2005)(2). **الاستشراق الديني أو عولمة التوراة**. الجمعية المغربية للدراسات الشرقية. مراكش.
- د. عبد الكريم بوفرة (2004)(5). **بعض القضايا اللغوية والتاريخية في مذكرات ابن يهودا : החלום ושברו** . ص. 119-139. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. الرباط.

- Boufarra Abdelkrim : (2002)(2); De la politique linguistique à l'aménagement linguistique en hébreu moerne. *Colloque à Paris* du 30/09 au 03/10/2002.
- Boufarra Abdelkrim : (2002)(1). *Vers* une écologie linguistique de l'hébreu moderne. *Colloque Moncton* (Canada).
- Boufarra Abdelkrim : (2006)(4). *L'Aménagement de l'hébreu moderne*. En cours de publication à Paris.

ومع هذا كله ظلت اللغة العبرية حاضرة بل أساسية في عملية التواصل فيما بين اليهود إلى جانب اللغة الآرامية التي أصبحت تعتبر مع الوقت لغة يهودية في جوهرها.

ولعل هذا التداخل في الاستعمال اللغوي بين عناصر لسانية يهودية وأخرى غير يهودية هو الذي جعل بعض علماء اللغة الاجتماعية يتحدثون عن وضعية نفسية تنطبق كثيرا على حالة اللغة العبرية، وهي ما يسمى **الانفصام في الشخصية Schizophrénie**. وعلى منوالها كان اليهود يعيشون **انفصاما على المستوى اللغوي** أو **Schizoglossie**.

ويتوازى هذا الطرح مع تصور يجعل من لجوء اليهود إلى "**تهويد**" لغات بالبلدان التي كانوا يعيشون فيها، وكأنه تعبير عن عدم رغبتهم في التماهي مع المتكلمين (غير اليهود)، أي الناطقين بتلك اللغات. وذلك نظرا للمستوي الثقافي المتدني في تلك المجتمعات (كذا) !!!

هذه الإشارة الضمنية إلى **أمية الشعوب الأخرى** ينبع من تصور ديني يهودي يُلزم اليهودي بضرورة الإلمام بقواعد القراءة والكتابة.

لذا فتهويد اللغات هو تعبير عن موقف (سلبي) من المجتمعات التي كانت تتكلم بتلك اللغات !!! وهو موقف فيه كثير من العجرفة والتعالي، ولا يعبر بالضرورة عن واقع الحال التاريخي. ولا شك أن هذه الملاحظة إلى التذكير باتساع مفهوم "**شعب الله المختار" بمعناه التلمودي ليشمل الشق اللساني أيضا**. وقلما يتم الانتباه إلى هذه المسألة حين الحديث عن هذا المفهوم. **فشعب الله المختار هو ذلك الشعب الذي يمتلك لغة مختارة** – حسب هذا التصور –. ولا غرو إذا تحولت الأرض إلى أرض موعودة أو مختارة.

ونعتقد أن **التهويد اللغوي** كان مرحلة ضرورية قبل الانتقال إلى مستوى فيه نضج فكري واضح، وهو العبرنة **Hébraïsation**.

ويعبر هذا الرأي من الناحيتين الفكرية واللغوية عن سعي المجموعة اليهودية إلى اعتماد اللغة العبرية أداة أساسية في التعبير عن تصورها للكون والوجود عموما.

والعبرنة مستويات :

– عبرنة بعض الأسماء الشخصية : كما فعل الرواد الأوئل لحركة النهضة اليهودية Haskala، مثل :

אליעזר בן יהודה.
טור סיני.
מנדל מוכר ספרים.
אחד העם...

– عبرنة كلمات مشهورة عالميا مثل :

פרכטי כל.
אמה ריקה.
חולה רע.
דילוג רב...

– عبرنة تصل حد البالغة : من قبيل استعمال تركيب ركيك كما في العبارة الطويلة الدالة على "متحف" :

בתי האוסף לדברים עתיקים.

– عبرنة وصل صداها إلى الشباب الإسرائيلي المولع بالموسيقى الغربية الذي أوجد مقابلا عبريا لكثير من أسماء المجموعات الموسيقية الأمريكية والأوروبية مثل :

החפושיות.
אנשי הכפר.
חמישת דג"כסים.
דמעות לפחדים.
האבנים המתגלגלות.

– عبرنة أصبح معها أسماء كثير من المواقع الجغرافية في أوروبا عبارة عن تحريف لكلمات توراتية (كذا !) :

ويمثل איתמר בן יהודה نموذجا صارخا لذلك التصور المتطرف في إرجاع كل شيء إلى اللغة العبرية، ولا شيء آخر سوى اللغة العبرية.

– عبرنة دفعت بعض المغامرين (رحالة أو لغويين) إلى تصور اللغة العبرية هي اللغة الأولى : كما فعل Christophe Colomb و Zamenhof مثلا...

وينتج عن هذا كله حديث عن لغة يهودية وعن لغة أخرى غير يهودية أو une langue juive في مقابل une langue goy كما يطرح ذلك Louis-Jean Calvet

(2004) [24] خصوصا أن هذه اللغة ترتبط – في التصور اليهودي – بالإله التوراتي الذي أعطى الإنسان اللغة لكي يتحدث بها.

ذلك أن الكون كانت بداياته عن طريق اللغة أو الكلام La parole. هذه اللغة نفسها هي التي جعلت الإنسان يسعى إلى تحدي الإرادة الإلهية عن طريق بناء البرج. وبرج النمرود هذا لم يكن سوى كلمات !

"في البدء كانت اللغة إذن".

"Au commencement était la parole"[25].

6-1- المعنى الاجتماعي :

ويمكن أن نتصور اليهودي في علاقته بالمجموعة التي ينتمي إليها ليكون شعبا يهوديا.

ويثير مفهوم الشعب اليهودي أسئلة تاريخية وآنية متشابهة. ألا يعتبر هذا الشعب نفسه עם עולם أو الشعب الأبدي أو الأزلي ! ألا يعتبر نفسه مرتبطا مع الإله بميثاق ברית !

ويعطينا هذا الجذر في اللغة العبرية :

ברה : بمعنى خلق.
ברה : بمعنى اختار.

وهذا يعني أن الميثاق جعل هذه المجموعة البشرية مختارة منذ البداية، أي منذ أن خلق الإله التوراتي الكون !

ولعل هذا التصور هو الذي جعل اليهودي يضبط تقويمه الزمني في علاقته بفكرة الخلق.

فالتأريخ العبري ينطلق من لحظة خلق الكون، بينما المسيحية تربط نفسها بحدث في التاريخ، وهو ولادة المسيح عليه السلام. والأمر نفسه ينطبق على

---

(24) Louis-Jean Calvet : 2004. *Essais de linguistique. La langue est-elle une invention des linguistes ?* p. 93. Editions Plon. Paris.

(25) Benjamin Gross : 2003. *L'aventure du langage...* p. 222. Editions Albin Michel..Paris.

الإسلام الذي يجعل من حدث هجرة الرسول الكريم ﷺ بداية للتقويم. وحين تربط المجموعة العبرية نفسها بمفهوم עם עולם فلا شك أنها تحيلنا على تلك المحاكمة التي أقامتها لجميع الشعوب، وهي محاكمة دينية وجودية، يختزلها ذلك المفهوم الخطير جدا، وهو נעשה ונשמע .

ويقترح المفكر اليهودي Yeshayahu Leibowitz (1995) [26] تعريفات أربعة لمفهوم الشعب اليهودي.

- التعريف البيولوجي : ويقوم على ربط شعب إسرائيل بسلالة إبراهيم وإسحق ويعقوب.
- التعريف الترابي : ومفاده أن استيطان مجموعة بشرية لمكان جغرافي عبر أجيال متعاقبة ينتج عنه امتلاك تلك المجموعة لذلك المكان، وبداية اختلافه وانفصاله عن المجموعات البشرية الأخرى في مناطق أخرى.
- التعريف السياسي : ويقوم على امتلاك الشعب لأدوات الحكم والسياسة.
- التعريف اللغوي : وهو الأكثر قبولا، خصوصا أن الشعب العبري ارتبط عبر تاريخه الطويل باللغة العبرية، لعلاقة هذه اللغة المباشرة بكتاب التوراة. لذا يمكن تعريف الشعب اليهودي من الناحية التاريخية بأنه ليس هو الشعب الذي يتحدث باللغة العبرية، ولكنه شعب التوراة التي كتبت باللغة العبرية.

«La Torah a été donnée en hébreu. Le peuple juif historique n'est pas défini comme le peuple de ceux qui parlent hébreu mais comme le peuble de la Torah, écrite en hébreu»[27].

غير أن مفهوم "الشعب اليهودي" قد لا يعجب بعض مثقفينا ومفكرينا مثل عبد الوهاب المسيري الذي يفضل الحديث عن "الجماعات اليهودية" للإشارة إلى عدم التجانس فيما بينها، وإلى انعدام الانسجام بين مكونات المجتمع الإسرائيلي الحالي.

ويقترح محررو دليل إسرائيل 2020 [28] الحديث عن مجموعة سكانية يهودية أو "نواة" (داخل إسرائيل) تمييزا لها عن مجموعة سكانية موسعة (أرض الشتات).

---

(26) Yeshayahu Leibowitz : 1995. *Peuple, Terre, Etat*. p. 38 et passim. Editions Plon. Paris.

(27) *Idem*. p. 43.

(28) هو دليل أعده مجموعة من الخبراء الإسرائيليين وترجمه مركز دراسات الوحدة العربية سنة 2005 بعنوان : "**إسرائيل 2020 : خطتها التفصيلية لمستقبل الدولة والمجتمع**" 6 مجلدات.

غير أن هذا التمييز لا يستقيم كثيرا، بل لا يعني شيئا، حين الحديث عن أشكال التعبير عن الهوية، سواء في إسرائيل أو في أرض الشتات.

وهكذا يكون تعريف اليهودي في علاقته بمفهوم المجموعة السكانية اليهودية "النواة؛ يشمل[29] كل "من يعرف نفسه كيهودي أو من أصل يهودي واضح، أو من يفتقر إلى أية هوية يهودية دينية – شرط ألا يكون محسوبا أو منسوبا إلى ديانة أخرى، وينتمي إلى "النواة" أيضا أولئك الذين انضموا إلى الديانة اليهودية في احتفال منظم...".

هذا الشعب اليهودي داخل إسرائيل يتفوق من حيث متوسط المستوى الثقافي عن الشعوب العربية المجاورة له قاطبة[30]. فنسبة سنوات الدراسة في المتوسط هي ضعف ما نجده في بلدان الجوار. لذا تنخفض نسبة الأمية إلى 5% داخل إسرائيل مقابل 36% في مصر مثلا.

وفي الوقت الذي يوجد فيه طبيب واحد في إسرائيل مقابل 350 فردا (وهي النسبة الأقل في منطقة الشرق الأوسط) نجد 1320 فردا في مصر، و1160 في سوريا، و770 في الأردن، و670 في لبنان.

ومقياس التنمية البشرية Human Development Index الذي يعادل بين متوسط العمر، ونسبة معرفة القراءة والكتابة بين الكبار، ومتوسط سنوات الدراسة، وأيضا الناتج الفردي في عام 1992، هذا المقياس هو الأعلى في إسرائيل.

ففي إسرائيل يصل ذلك المقياس 0,907 (المرتبة 21 عالميا).

ويعتبر هذا المقياس الأكثر انخفاضا في المنطقة في مصر إذ تبلغ النسبة 0,613 (المرتبة 107 عالميا).

أما سوريا فتحتل المرتبة 78 عالميا (0,761)، والأردن المرتبة 80 (0,758)، ولبنان المرتبة 101 (0,677).

---

(29) **إسرائيل 2020** : 255/6 وما بعدها.

(30) **إسرائيل 2020** : 67/4 وما بعدها.

هذه الأرقام[31] تدعونا إلى طرح جملة من الأسئلة حول الجدوى من الحديث عن جماعات يهودية غير متجانسة، ومع ذلك، تحقق نموا بشريا هائلا. ويحق لنا أن نتساءل عن حال تلك الجماعات (على فرض أنها كذلك) لو كانت متجانسة فيما بينها حسب الرأي السابق !

7-1- المعنى الوجود Cosmologie :

نقترح في هذه الفترة الإشارة إلي تصور يهودي في علاقته بالكون، تم الإفصاح عنه من خلال مفاهيم رأيناها سابقا، من قبيل :

עם עולם.	شعب خالد
ברה.	إختار
ברא.	خلق
נעשה ונשמע...	نسمع ونطيع

ويمكن أن نضيف إليها مسألة علاقة اليهودي بمفهوم الزمن Le temps. وسبق لنا أن أشرنا[32] إلى الكيفية التي انعكس بها هذا التصور على المستوى اللغوي، والصرفي منه تحديدا، حين الحديث عن صيغ الماضي والحال والاستقلال والأمر في اللغة العبرية التوراتية والحديثة على السواء.

وتشير الباحثة المؤرخة Sylvie-Anne Goldberg (2000) [33] إلى تعدد الأزمنة في التصور الديني اليهودي، واختلافها عن تقويمات ثقافية أخرى.

ومع ذلك لا تخرج تلك التقويمات عن تلك الثنائية التي تجعل الآن مقابلا للآتي، مثلما تعبر عن ذلك بعض المفاهيم، من قبيل :

עולם הזה.	الدنيا = هذا العالم
עולם הבה.	الأخرى
בעתיד לבוא.	المقبل
בעולם הזה.	في هذه الدنيا

ويمكن أن نضيف – إلى هذا كله – حين الحديث عن علاقة اليهودي بمفهوم الزمن بمعناه الوجودي – مركزية يوم السبت باعتباره عيدا مقدسا يحدث مرة واحدة في الأسبوع، وما يحمله من معاني تاريخية ووجودية.

(31) UNPD : 1995. United Nations Development Programm; *Haman Development Report*. New York. Oxford University Press.

(32) د. عبد الكريم بوفرة : 2001. **من قضايا التخطيط اللغوي في اللغة العبرية.**

(33) Sylvie-Anne Goldberg : 2000. *La Clepsydre. Vol. 1 : Sur la pluralité des temps dans le judaïsme*. Editions Albin Michel. Paris.

فيوم السبت في التصور اليهودي يعني أن اليهودي يؤمن إيمانا جازما :

– بالإله التوراتي خالقا.
– بالإله التوراتي محررا.
– بالإله التوراتي رحيما.

ويعني يوم السبت يعني أيضا :

- קדושה. مقدس
- מנוחה. راح
- עונג / עונג שבת. متعة/متعة السبت

ويتمحور يوم السبت حول فكرتي :

- זכור. أُذكر
- שמור. أحفظ

كما يتمحور حول :

– يوم السبت יום שבת.
– سنة السبت שמיטה.

كل هذا للدلالة على إرجاع الإنسان والطبيعة معا إلى الإله الخالق الذي أحدث لحظة فارقة بين الوجود والعدم في اللحظة التي قرر فيها أن يكون خلق.

وهو خلق من عدم، ولم يكن في حاجة إلى ماء أو هوء أو نار أو تراب.

وهو خلق كان ملهم فلسفة دينية صوفية في التصور الديني اليهودي، وهي مشهورة باسم שבירת כלים، وهذه الفلسفة هي التي كانت الخلفية الأساسية لظهور النزعة الفلسفية التي أرسى دعائمها الفيلسوف الفرنسي Jacques Derrida، أي **الفلسفة التفكيكية** La Déconstruction.

وليس عجبا أن يوقع Derrida نفسه كثيرا من مقالاته بعبارة : Rab Derrida.

ويوم السبت أيضا في التصور الديني اليهودي هو الذي نبه المؤمن بالتوراة إلى ضرورة الابتعاد عن حساب الأيام كما يفعل الآخرون، لأنه حساب يرتبط بتصورات وثنية، تتعارض مع إيمان اليهود بالإله التوراتي خالقا. وهذا التصور هو الذي تعبر عنه العبارة الفقهية التالية :

" לא תהיה מונה כדרך שאחרים מונים. אלא תהיה מונה בשביל יום שבת. " لا تحسب كما يحسب الآخرون لا تحسب ليوم السب.

وانطلاقا من هذه النصيحة التي تقوم على تذكير الإنسان اليهودي المؤمن بضرورة حساب الأيام بطريقة ترتيبية فقط، أي اليوم الأول، والثاني، والثالث... وهكذا إلى أن يصل إلى يوم السبت :

יום אחד. الأحد
יום שני. الاثنين
יום שלישי. الثلاثاء
יום רביעי. الأربعاء
יום חמישי. الخميس
יום שישי. الجمعة
יום שביעי الذي يتحول إلىיום שבת يوم سابع ... يوم السبت

هذه الطريقة الترتيبية تشبه في أدق تفاصيلها تسمية الأيام كما هي في الثقافة العربية-الإسلامية.

وغير خاف ارتباط تسمية الأيام في اللغات اللاتينية بمعتقدات وثنية، تعبر عن ارتباط الإنسان بكائنات كان يمجدها ويقدسها.

ولعل حديث إبراهيم عليه السلام، وهو يشاهد الأجرام والنجوم والكواكب في السماء، تعبير عن نوع تلك المعتقدات :

"هذا ربي هذا أكبر".
"فلما أفل قال لا أحب الآفلين"[34].

---

(34) يقول الله تعالى في محكم كتابه المبين : ﴿وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين. فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر. فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون﴾ (سورة الأنعام، الآيات : 76-78).

وإذا رجعنا إلى اللغة الفرنسية مثلا وجدناها تعبر عن تصور وثني مكشوف في تسمية أيام الأسبوع :

Lundi = jour de la lune.
Mardi = jour de Mars
Mercredi = jour de Mercure.
Jeudi = jour de Jupiter.
Vendredi = jour Venus.
Samedi = jour de Saturne.
Dimanche = Dies Dominicus.

وتعني اللاحقة الصرفية di الكلمة اللاتينية dies أي يوم.

أما الأيام المذكورة أعلاه فترتبط بنجم من النجوم أو كوكب من الكواكب.

فالإثنين هو يوم القمر، والثلاثاء هو يوم المريخ وهكذا...

ولا تبتعد اللغة الإنجليزية في شيء عن هذا التصور، فيوم الإثنين مثلا Monday يذكرنا بكلمة Moon أي القمر، وهكذا يصبح هذا اليوم يوما للقمر...

1-8- المعنى التاريخي :

انتقل الحضور اليهودي من الناحية التاريخية من مفهوم العبري، إلى مفهوم اليهودي، ثم الإسرائيلي. هذا الانتقال من طور إلى آخر، وإن ظل مرتبطا بالطبيعة في بعدها العام، وذلك على خلاف المجموعة العربية مثلا التي طورت مشاهداتها وتجاربها من الطبيعة إلى الثقافة، مع ما يعنيه ذلك من انتقال باللغة من مجالها الحقيقي إلى مجالها المجازي البلاغي، هذا الانتقال كان يعني بالنسبة للمجموعة العبرية أشكالا مختلفة للتعبير عن علاقة تلك المجموعة بالإله التوراتي.

ولعل تجربة المجموعة العبرية في أرض بابل مكنتهم من التعامل بشكل واع وإيجابي مع ثقافات الحضارات الوثنية ومعارفها. تلك التجربة الجديدة نتج عنها حديث عن "اليهود" Les Juifs، وليس Les Judéens، أي "سكان أرض يهودا".

هذا المعنى الجديد حذا بالمفكر Armand Abécassis (1989) [35] إلى اقتراح تعريف اليهودي على النحو التالي :

«On peut défînr le judaïsme comme une manière de vivre et de penser la révélation biblique faite aux Hébreux - la prophétie - à partir d'un lieu précis. Et ce lieu est défini géographiquement comme lieu d'exil, en l'occurrence la diaspora babylonienne.

Il est aussi défini historiquement comme le moment où d'immenses changements et des mutations décisives secouent le monde méditerranéen et extrême-oriental. Il est encore défini culturellement comme la découverte et l'expansion simultanée de la Torah, de la culture babylonienne et de la religion perse dans toute l'Asie occidentale. Il est enfin défini spriritueIlement comme une vision du monde et une conception de l'homme qui ne cessait d'influencer... l'histoire de l'Orient et de l'Occident».

إن التصور اليهودي – من خلال التعريف أعلاه – يعني طريقة خاصة في تمثل الوحي والنبوة وفي فهمهما انطلاقا من علاقة خاصة تتحدد جغرافيا من خلال المنفى، أي الشتات اليهودي في أرض بابل، وتاريخيا بالنظر إلى الأحداث التي هزت حوض البحر الأبيض المتوسط والشرق الأقصى، وثقافيا عبر الاكتشاف المتوازي للتوراة، وكذا الثقافة البابلية والديانة الفارسية، وانتشارها في آسيا الغربية، وروحيا من خلال رؤية يهودية للعالم وتصور للإنسان لم يكفا عن التأثير في تاريخ الشرق والغرب.

وهكذا يتحول التصور اليهودي Le Judaïsme إلى رؤية يهودية خاصة للعالم، سواء كان ذلك في أرض كنعان أو في أرض بابل، وهي رؤية رسختها تجربة العبريين خصوصا بعد سقوط مملكتي يهودا وإسرائيل، اللتين أعلنتا الانفصال بمجرد وفاة سليمان عليه السلام.

وإذا كان التصور اليهودي في بعده الديني قد نشأ في أرض كنعان، وأعطى مفهوم **Judéisme**، فإن هذا التصور اليهودي اللاحق له قد ظهر في أرض الشتات، ولا يفهم إلا من خلال هذا البعد الجغرافي، وهو **Judaïsme**.

---

(35) Armand Abécassis : 1989. *La pensée juive. Vol. 3 : espaces de l'oubli et mémoires du temps.* 3/69 et passim; Librairie Générale. Paris.

ولا شك أن الحضارة البابلية كان لها تأثير واضح في نقل التصور الديني اليهودي من بيئة دينية ضيقة (أرض كنعان) إلى فضاء ثقافي واسع (أرض بابل)، وبالتالي الانتقال من مرحلة Judéisme إلى مرحلة Judaïsme.

فبابل هي بلاد كانت تتفاعل فيها جملة من المؤثرات والتيارات... التي ألقت بظلالها على كثير من المجالات المرتبطة بالحياة اليومية لدى المجموعة العبرية.

ومما يثير الانتباه أن الحديث يجري عن تفاعل بالمعنى الثقافي للكلمة في خضم وضعية الأسر التي غالبا ما يتم التغاضي عنها في هذا الإطار، أي أن المجموعة العبرية سبقت إلى أرض بابل، وكانت سجينة حرب.

فكيف يسمح السجان لضحاياه بالمساهمة في ثقافة بلده الأصلي ؟ بل وكيف يرضى هذا وذاك بذلك ؟

وإذا الوضع في بابل ناتج عن احتلال في بيئة تتجاذبها تيارات فكرية متعددة، ليس للتوحيد فيها نصيب كبير، فكيف يجرؤ الفكر اليهودي قديما وحديثا على الافتخار بأنه أول فكر بشري صاغ تصورا متكاملا حول التوحيد ؟

واليوم نجد الباحث الفرنسي Jacques Attali، وكان مستشارا سياسيا سابقا للرئيس الفرنسي الراحل François Mittérand، يحدثنا عن علاقة المجموعة العبرية بالإله التوراتي، بالشكل نفسه الذي يمكن معه ربط علاقة مباشرة بين تلك المجموعة وبين امتلاكها للمال عبر تاريخها الطويل. ويقول Jacques Attali (2005) [36] :

«Le rapport des Juifs avec l'argent s'explique un peu comme le rapport avec Dieu. Ils ont apporté à l'humanité le monothéisme et l'argent.

De même que les Chrétiens ont souvent essayé de se débarrasser des Juifs parce qu'ils ne voulaient pas qu'on soit monothéiste avant eux de même avaient-ils envie de tuer leur banquier pour ne plus rien lui devoir. L'antisémitisme trouve donc sa source dans cette double ingratitude».

---

(36) في تصريح للأسبوعية المغربية : *Tel Quel* N° 180. Du 11 au 17 juin 2005, pp. 38-39.

1-9- المعنى الأدبي :

يعتبر الروائي الإسرائيلي David Grossman مثلا نفسه يهوديا أولا وإسرائيليا ثانيا. ويشير[37] إلى أن المواطن الإسرائيلي اليوم قادر على إنساء عبارات غنوصية انطلاقا من النظام التركيبي الثري للغة العبرية، المستمد في الأساس من عبرية التوراة، هذا دون أن يشعر بأدنى حرج أو إحساس بنوع من التناقض أو التعارض فيما يفعل، لأن التوراة متجذرة في اللغة، أي في العقول.

ويعبر هذا التصريح عن قدرة الكاتب على العيش في انسجام مع واقعيه : التاريخي والحالي دونما تعارض ! هذا بخلاف الأديب اليهودي Imre Kertèsz الفائز بجائزة نوبل للآداب عام 2002. فهو يعيش حالة من الصراع الداخلي بين انتمائه اليهودي وبين تاريخه الشخصي الذي صاغته المعسكرات النازية في أوروبا الشرقية خلال الحرب العالمية الثانية، لدرجة اعتبر نفسه يهوديا من طينة أخرى.

لنترك الأديب يتحدث عن نفسه (2006) [38].

«Etre Juif n'est pas pour moi une religion, et je ne suis pas sioniste. Mes parents étaient juifs, mais c'est du fait de l'Holocauste que je sui devenu Juif. Quand j'ai visité Israël, je me suis promené avec mon ami [Aharon] Appelfeld, l'écrivain, dans le quartier orthodoxe de Jérusalem... J'étais Juif, mais différent d'eux, différent des autres, différent de moi. Il me semble que je suis un Juif d'une autre espèce. De quelle espèce ? D'aucune.

Il y a longtemps que je ne cherche plus ni ma patrie ni mon identité. L'Holocauste a créé une nouvelle espèce de juifs, pour qui, être juif n'est ni une identité religieuse ni une appartenance communautaire, mais avant tout un devoir

ويطول الحديث إذا أردنا سرد نماذج لأدباء إسرائيليين يتحدثون عن هوياتهم اليهودية. ويمكن أن نذكر بعض الأسماء التي طرحت تصورا فيه كثير من العمق، ويحتاج منا إلى دراسة مستقيضة، مثل :

Aleph Beit, Aharon Appelfeld, Haiim Nahman bialik, Amos Oz, Léo Rosten, Nathan Alterman, Isaac Bashevis Singer, Léa Goldberg...

---

(37) في تصريح للأسبوعية البارسية :
Le Nouvel Observateur. N° 2109. Du 07 au 13 avril 2005, pp. 58-59.

(38) In : *Le Nouvel Observateur*. N° 2156. Du 02 au 08 mars 2006, pp. 56-57.

10-1- المعنى الرمزي :

ونقصد هنا تحديدا إدراج جملة من الرموز والإشارات التي تعبر عن الانتماء إلى الهوية اليهودية بصفة عامة.

فهذه الناقدة الإسرائيلية الأدبية נורית גוברין (1988) [39] تخصص قسما كبيرا من عملها النقدي للحديث عن المكانة التي تحتلها مدينتان أساسيتان في الخريطة الأدبية اليهودية، وهما القدس وتل أبيب. ويصل الصراع بين الرمزين إلى حد تصوير تل أبيب إلى أنها تشبه جهنم، بينما القدس تشبه الجنة.

ولا شك أن مقابلة من هذا النوع تذكرنا بتلك الصورة التي تجعل من تل أبيب مدينة عاصية، وآثمة، وفاجرة، ومتمردة، ومقرا للفاسقين، ومركزا للشواذ من كل الآفاق (خصوصا عشية حلول يوم السبت)، بينما تبدو القدس على النقيض من هذا كله تماما : فالقدس مدينة هادئة، ومؤمنة، ومطمئنة، وهي مدينة العبادة بامتياز[40].

ومن بين الرموز التي تندرج ضمن الحديث عن مسألة الهوية اليهودية نموذج ذلك المثقف اليهودي المعارض لفكرة كونه Hannah Arendt, Edgar Morin... Noam Chomsky. يهوديا، أو ما يسمى "**اليهودي الكاره لنفسه**" ويظهر رمز اليهودي بطريقة خاصة جدا من خلال التأثير الكبير الذي أحدثته تجربة "الكيطو" في نفسية الإنسان اليهودي الأوروبي عموما. ولعل الفيلم السينمائي Le pianiste للمخرج Roman Polanski يترجم هذه الحالة الفريدة في شعور اليهودي بالانتماء إلى الهوية اليهودية، بالإضافة إلى أشرطة أخرى مثل :

- La liste de schindler de Steven Spielberg.
- Munich de Steven Spielberg.
- Amen de Costa Gavras.
- Les dix Commandements (film de 2006).

بالإضافة إلى الأفلام الدينية التقليدية المستلهمة من التوراة أو الأفلام التي تحيل على خلفية توراتية أو يهودية بصفة عامة، مثل :

---

(39) **נורית גוברין : 1998.**
כתיבת הארץ. ע' 82.
ארצות וערים על מפת הספרות העברית.
הוצאת : כרמל. ירושעים.

(40) د. عبد الكريم بوفرة : 2003. **حرب القيم**... دار الأحمدية للنشر. الدار البيضاء.

- Abraham.
- La Bible.
- Caïn et Abel.
- Noé.
- La chute.
- Indeenpendance Day.
- The Game....

بل نجد هذه الرموز في الرسوم المتحركة مثل شريط Madagascar للمخرج Hans Zimmer، وفيه يتحدث أحد أبطاله، وهو Marty الحمار الوحشي، عن اشتغاله في حديقة الحيوان لكي يسلي الزوار من الأطفال خصوصا، طيلة السنة وفي جميع المناسبات والأعياد بما فيها חנוכה !

ومن بين الإشارات والرموز أيضا :

– محاولة الفكر اليهودي "استرجاع" شخصية المسيح عليه السلام، وإدراج تعاليمه ضمن سياق ديني توراتي يهودي محض، لدرجة أصبح الحديث فيها مسترسلا عن يسوع العبري. وحين تتم الإشارة إلى "يهودية المسيح" فليس الغرض التذكير بانتمائه التاريخي إلى سلالة بني إسرائيل، وإنما القصد هو إدراج تعاليم الديانة المسيحية ضمن سياق توراتي عام.

– وهناك أيضا محاولات إسرائيلية عديدة وحثيثة من أجل "تهويد" الموسيقى العربية عموما، والتراث الفلسطيني خصوصا، بما فيها الكوفية الفلسطينية المشهورة. ومن بين مظاهر التهويد أيضا تغيير أسماء الأماكن الجغرافية الفلسطينية (العربية – الإسلامية)، وإحلال أسماء يهودية مكانها.

– ومما يثير الاستغراب والامتعاض والاستهجان والسخرية معا تصوير شخصية "جحا" مثلا وكأنها تنتمي إلى فضاء الثقافة الإسلامية.

– ومن بين المظاهر أيضا : تقديس La Shoah نكبة اليهود إلى درجة تحويلها إلى ما يشبه الأيقونة Une icône بالمعنى المسيحي، والكاثوليكي، والكنسي للكلمة، وهو ما يسمى : Icônisation de la Shoah.

– كما نجد مقولة تتردد كثيرا ومفادها أن اليهودي هو ذلك الشخص الذي يعرف القراءة والكتابة !

- ونلمس أيضا تركيزا على البعد اليهودي في جملة من الأعمال والنظريات والتصورات مثل العلاقة بين التحليل النفسي عند فرويد وشخصية الحاخام Yohana Ben Zakkaï الذي عاش في فترة القرن الثاني الميلادي. مما جعل كثيرا من الدارسين يربطون بين التحليل النفسي عموما والطابع اليهودي الذي ينطلق منه ذلك التحليل. والأمر نفسه ينطبق على الباحث النفسي Lacan. وسبقت الإشارة إلى علاقة المدرسة التفكيكية بالتصوف اليهودي، خصوصا الصلة المباشرة بين نظريات Jacques Derrida وبين فلسفة "الكؤوس المهشمة" كما طرحها الحاخام Isaac Louria منذ القرن الثالث عشر الميلادي.

- هناك كثير من النصوص التي تمثل ذلك الحضور الوازن للهوية اليهودية في مجموعة من الأعمال الفكرية والفلسفية والأدبية. ونجد حضورا من هذا القبيل عند كثير من المفكرين والمثقفين والفنانين والإعلاميين مثل :

Alain Findielkraut.
Bernard-Henri Lévy.
André Glucksman.
Daniel Scheinderman.
Robert Namias.
Jean-Pierre Foucault.
Elie Semoun.
Gershom scholem.
Edmond Fleg.
Benny Lévy.
Baruch Kurtzweil.
Albert Memmi.
Bruno Chaouat.
Martin Buber.
Benjamin Gross...[41]

(41) ذكرنا هذه الأسماء انطلاقا من جملة من النصوص التي قمنا بترجمتها إلى اللغة العربية كما قدمنا دراسة وافية حولها. ووقفنا عند مجموعة من الملاحظات الأساسية التي تدعم وجهة نظرنا في هذا الموضوع. ونظرا لطول تلك النصوص والهوامش المتصلة بها فإننا نفكر مليا في نشرها في دراسة مستقلة إن شاء الله. ونكتفي هنا بتقديم الخلاصات العامة حول تلك النصوص.

2- بعد هذا كله هل يمكن أن نجزم بتعريف جامع مانع لليهودي ؟

فعلى ضوء القضايا الفكرية والثقافية التي يثيرها تعريف اليهودي في التصور اليهودي يبدو أن توزع العناصر المكونة ليهودية اليهودي في هذا التصور لا تجتمع إلا لكي تتناثر من جديد، أو لكي تجد لها شكلا جديدا ضمن قضية فكرية جديدة.

لذا يبدو أن الفكر اليهودي يقصد عمدا إلى الإبقاء على حالة اللاتعريف هذه، نظرا لطبيعة اليهودي المتشعبة والمتعددة، سواء من حيث اللغة، أو العادات، أو التقاليد، أو الآفاق المعرفية، أو الرؤى الدينية، أو الأشكال التعبيرية.

وبعبارة أخرى يبدو أن غياب أي تغييب وضع تعريف محسوم في أمره إنما القصد منه الإبقاء على حالة الحضور الغائب للفكر اليهودي من الناحية الثقافية عامة. إنه نوع من التقية الفكرية التي تجعل الفكر اليهودي يتحرك وراء ستار أو حجاب حتى لا تشير إليه الأصابع.

والويل لمن أشارت إليه الأصابع، ولو في خير.

أليست النزغة التفكيكية التي يتزعم لواءها الفيلسوف الفرنسي الراحل Jacques Derrida تعبيرا عن رؤية صوفية يهودية محضة، لا تفهم إلا بالعودة إلى نظرية "الكؤوس المهشمة" كما يطرحها الحاخام Isaac Louria في فلسفته الصوفية المرتبطة بمسألة خلق العالم.

ومما يثير الانتباه سقوط النقد العربي الحديث في فخ ترديد مقولات يهودية يعتقد أنها تنتمي لجنس أدبي لا صلة له بالدين ؟

وإلا فما معنى أن يحدثنا هذا النقد العربي اليوم عن "المرايا"، سواء كانت محدبة أو مقعرة، أليست "المرايا" من زجاج مثل " **الكؤوس المهشمة**" ؟

ألا يعرف النقاد والأدباء العرب الذين يبشروننا بفتوحات " التفكيك"، وحينما يطلقون على أنفسهم أنهم أتباع لدريدا، وأنهم "دريدائيون" كما يصفهم إدوارد سعيد، إنما هم بذلك يقحمون أنفسهم في فضاء ثقافي يهودي لا يمتلكون مقومات الدخول فيه والخوض في قضاياه ؟

وأنهم بجهلهم المعرفي هذا يرتكبون جناية فكرية كبرى في حق القارئ العربي، على ندرته وقلته في الوقت الراهن ؟ إذن : حينما تتوارى نظرية "الكؤوس المهشمة" خلف "الفلسفة التفكيكية"، وحينما توهمنا "التفكيكية" أنها النسخة "العلمانية" لنظرية صوفية يهودية، فهذا يعني أننا أمام تصور يهودي يحب كثيرا أن يلعب معنا (ومع غيرنا) لعبة الظهور والغياب. لذا فتعريف اليهودي حاضر وغائب في الوقت ذاته.

ولعل هذا الحضور الغائب أو الغياب الحاضر هو الذي يضفي على تعريف "اليهودي" مسحة من الإثارة والتشويق. مما يعني أن اليهودي يمكنه أن "يتعايش" مع قضايا ووضعيات وإشكاليات فكرية متشعبة، ومعقدة، ومركبة، ومتعددة الاتجاهات، ومع هذا كله استطاع هذا اليهودي أن يضمن لنفسه حضورا فاعلا في الفكر البشري عموما، واستطاع أن يؤثر في هذا الفكر.

ومما يثير الانتباه درجة تغلغل **هذا** التأثير دونما صخب أو ضجيج، مع تعمد عدم إدراج اللغة العبرية في عملية **التوغل** هذه !

من هو اليهودي ؟

هو ذلك الفرد التاريخي الذي لا يجد أدنى حرج في ضبط إيقاع حياته العادية وفقا لتصورات دينية، فيها نصيب كبير من الخرافة والأسطورة، وإن كان يسميها "إيمانا".

هو ذلك الفرد الذي يحسن قراءة الكتاب، ويفتخر على غيره بأنه كاتب للحروف، أما الآخر فجاهل وأمي.

وتفوق معارف هذا اليهودي معارف الآخر، وذلك انطلاقا من استعداد فطري، جعل الإله التوراتي – حسب التصور اليهودي – يخص المجموعة العبرية بالرعاية دون غيرهم من الأقوام والقبائل والشعوب.

لماذا ؟

الجواب : ذلك المفهوم العبري – اليهودي – الأسرائيلي الملتبس : "**نفعل ونسمع**"، أو נעשה ונשמע.

ومما يثير الانتباه أن الفكر اليهودي اليوم استفاد من وضعية ثقافية عالمية جاءت مع نزعة العولمة، وما تعنيه من انفتاح على اللغات والمعارف والعلوم والفنون والصناعات والخبرات والمهارات والتجارب... وما تبشر به من سقوط للحواجز والحدود والأسوار، وما تضمره من هيمنة فكرية وسلوكية وثقافية ومعرفية ولغوية، وما تهدف إليه من تفريغ جيوب للتبعية والتقليد، و"حذو النعل للنعل"، واستنساخ فكري قاصر... تعني العولمة علاوة على هذا كله حديثا عن **حقوق الأقليات**. وهو حديث ينطلق من موقف يعبر عن وجهة نظر، هي عبارة على رد فعل على هذه العولمة !

إذن في ظل المناداة بحقوق الأقليات، وما تبعه من دعوة إلى حقوق فئات اجتماعية معينة (حقوق المرأة، حقوق الإنسان، حرية التدين، الحق في الإنجاب، الحق في التبني، الحق في الإفصاح عن ميولات جنسية وعرقية خاصة، مثل المثلية الجنسية، الدعوة إلى إلغاء نون النسوة، الدعوة إلى إسقاط كلمة Demoiselle من بطاقات الهوية في فرنسا، حق التبني بالنسبة للأزواج المثليين Homoparentalité، الحديث عن شكل جديد في الأسرة، وهي الأسرة المثلية أو Famille Homogame، الاعتراف بوجود مفهوم جديد للأسرة يتجاوز التعريف التقليدي للأسرة القائم على الزواج، بين رجل وامرأة لغرض الإنجاب إلى الحديث عن Gender، وعن أسرة "جديدة" يكون الأب فيها ذكرا والأم فيها ذكرا أيضا، أو أنثى في الحالتين معا...).

وهناك حديث عن اضطهاد يحصل لأقيات بسبب عاداتها وثقافاتها. لقد استفاد الفكر اليهودي اليوم من هذه الوضعية. فهو لا يكل من ترديد عبارة La judéophobie على غرار L'homophobie مثلا.

إن الحديث عن أقلية ثقافية أو إثنية أو غيرهما يقود حتما إلى مواقف حمائية.

ولعل التصور اليهودي استفاد كثيرا من وضعية تعبر عن حذر شديد نحو الآخر، أو الغير، أو goy بتعبير اللغة العبرية.

3- نماذج من الإصدارات الجديدة :

نذكر أسماء بعض العناوين الجديدة التي عالجت مسألة الهوية اليهودية. والعناوين الواردة هنا هي على سبيل المثال فقط.

- Zeev Sternhell : 2006. *Les Anti-Lumières. Du 18ème siècle à la guerre froide.* Editions Fayard. Paris. 582 pages.

- Jerome Charyn : 2006. (Textes choisis et présentés par). *Dans la tête du frelon. Anthologie de la littérature juive américaine.* Editions Mercure de France; Paris/ 372 pages.

- Israël Adam Shamir : 2006. *L'autre visage d'Israël.* Editions Balland et Editions Blanche. Paris.

- Pierre-André Taguieff : 2004. *Pêcheurs de haine. Traversée de la judéophobie planétaire.* Editions Mille et Une Nuits. Paris. 968 pages.

- Alain Finkielkraut : 2005. *Nous autres, modernes.* Editions Ellipses. 362 pages.

- Alain Finkielkraut et Benny Lévy : 2006. *Le livre et le verbe.* Editions Verdier. Paris. 186 pages.

- André Gluksman : 2006. *Une rage d'enfant.* [Mémoires]. Editions Plon. Paris.

- Daniel Blatman : 2006. *En direct du ghetto...* Editions du Cerf. Paris. 542 pages.

- David Biale : 2006. (Sous la direction de). *Les cultures des Juifs.* Editions Eclat. 1400 pages.

- Shmuel Trigano : 2006. *Le monothéisme est un humanisme.* Editions Le livre de Poche. 188 pages.

- Charles Szlakmann : 2006. *Le judaïsme pour débutants.* 2 volumes. Editions La Découverte. Paris.

- Moshé Halbertal : 2005. *Le peuple du Livre. Canon, sens et autorité.* Editions In Press. 240 pages.

تفسيـر يهـودي فـي زي إسـلامي
للكاتـبة كـوليت سيـرات

سعاد الكتبيـة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
مـراكـش

موضوع مداخلتنا تفسير يهودي في زي إسلامي Un midrash juif en habit musulman، للكاتبة الفرنسية كوليت سيرات Colette Sirat، باحثة بالمركز الوطني للبحث العلمي C.N.R.S بباريس، ومكلفة بقسم دراسة النصوص القديمة (النصوص العربية على الخصوص النصوص العبرية في العصر الوسيط). تشتغل حاليا على فهرسة النصوص العبرية المحفوظة في الخزانة الوطنية بباريس .لها العديد من المقالات والمؤلفات، منها "الفلسفة اليهودية في العصر الوسيط"، ثم المقال موضوع الدراسة، المنشور سنة 1965 في **مجلة تاريخ الأديان**، تبتدئ صفحاته من الصفحة 15 إلى 28.

اتبعت الكاتبة في دراستها الخطوات الآتية :

– استهلت مقالها بمقدمة مقتضبة، حددت من خلالها الآيات القرآنية التي قام بشرحها أحد أهم مفسري ومؤرخي القرن العاشر الميلادي، أبو جعفر الطبري (224-310هـ)، (838-923م). يتعلق الأمر بالآيات 139 إلى 142 من سورة الأعراف، الواردة في مؤلفه "جامع البيان في تفسير آي القرآن"، وموضوعها "تجلي الله عز وجل لموسى فوق طور سيناء".

– تعرضت بعد هذه المقدمة لموضوعها الرئيس، حيث اتخذت من تفسير الطبري لهذه الآيات منطلقا مرجعيا، لمقارنته ببعض المؤلفات الربية، والاجتهادات التأويلية للتوراة (مدراشيم).

المقصد من هذه المقارنة، تحديد المصدر اليهودي الأصلي، غير المباشر، الذي استقى منه الطبري مادته.

تخلص الكاتبة في ختام دراستها إلى فكرة يقينية مفادها أن نص الطبري، سواء من حيث بناؤه الداخلي والخارجي، لا يعدو أن يكون إلا اجتهادا تأويليا وعظيا لقصة موسى، مؤخوذا عن حبر من أحبار القرن الثامن الميلادي.

غير أن الخطاب الوعظي أو درشا "דרשה"، سرعان ما سيفقد هويته ويتزى بزي إسلامي، كما يظهر من عنوان النص نفسه.

تقوم منهجيتنا في هذه الدراسة، على ثلاثة محاور، وهي كالآتي :

1- دواعي اعتماد بعض علماء التفسير، الطبري على الخصوص على مصادر غير إسلامية، بالتحديد يهودية، وعلاقة ذلك بالواقع الاجتماعي السياسي للدولة الإسلامية.

2- بيان الموافقة أو المخالفة حول مسألة رؤية موسى، بين نص الطبري، وبين ما ورد في مقال الكاتبة، إن على المستوى اللغوي أو الدلالي.

3- كيف نظر إلى هذه النقل من طرف المستشرقين وبعض المفكرين المسلمين ؟.

تلتقي الكاتبة في مقدمة بحثها مع رأي بعض المستشرقين أمثال ماركليوت، مونكمري، كارل بروكلمان حول قضية أساسية عرفها الواقع الثقافي للمجتمع العربي الحديث العهد بالإسلام، وهي أن يهودا ومسيحيين من أهل العلم الأول، ويقصد بهم أهل التوراة والإنجيل ممن أسلموا، كانوا يقتبسون أحاديث وأخبارا منقولة عن كتبهم العتيقة، ويشيعونها بين المسلمين.

هدفنا رصد هذا الواقع الثقافي والاجتماعي، الذي تجلى في ظهور عنصر جديد أو لنقل ثقافة دينية جديدة، بدأت تعرف طريقها إلى المجتمع الإسلامي، مما سيساعد على تحديد المرجعية التاريخية التي يتحرك في إطارها نص الطبري، والتي ظلت غائبة في بحث سيرات.

نشير في البداية إلى أن يهود الجزيرة العربية، مكة على الخصوص، كانت تربطهم بالعرب علاقات تجارية، اعتبرت من أهم العوامل في تسريب ثقافتهم الدينية المستمدة من التوراة، إلى عرب الجزيرة.

بمجيء الدعوة الإسلامية شكلت المدينة دار الهجرة وعاصمة الإسلام، من بين القبائل التي كانت مستقرة بها، ثلاث قبائل يهودية : بنوقريظة بنو النضير وبنوقينقاع بالإضافة إلى جماعات يهودية أخرى.

لذلك سوف يتغير المخاطب الذي سيواجهه الرسول ﷺ بعد هجرته إلى المدينة من مشركي قريش إلى يهود يثرب. ولضبط العلاقة بينه وبين ساكنة المدينة بمن فيهم اليهود، سيبرم النبي معاهدة "**الصحيفة**"، سوف تكون بمثابة دستور أو عقد اجتماعي سيحدد بواسطته إطاراً للتعايش السلمي والتسامح الديني والاعتراف بالتعدد.

وبما أن الرسول كان يؤمن بالتوراة والإنجيل، وبما أنزل على موسى وعلى عيسى، فإنه لم يتردد في عقد لقاءات مع اليهود وغيرهم من أهل الكتاب، لم تخل من تبادل للمعارف الدينية، لينتقل بخطابه بعد ذلك إلى مرحلة الجدل ومحاجاة اليهود والنصارى بالسور القرآنية التي تتناول قصص أنبيائهم، أي محاجاتهم بتاريخهم.

بعد اشتداد عدوانية اليهود اتجاه النبي والمسلمين، سيتخذ الجدل نوعا من التقريع اللفظي، من ذلك ما قيل في سبب نزول الآية 23 من سورة البقرة : ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا، وقولوا انظرنا**"، أي انتظرنا، من أن الرسول كان إذا ألقى القرآن على المسلمين، طلبوا منه أن يراعيهم، أي يمهلهم، في إلقائه فيقولون "راعنا"، وكلمة "رع"،٦٧**لا** موجودة أيضا في العبرية، وتعني ساء وقبح، فبعد أن استعملها اليهود لشتم النبي ﷺ، جاءت الآية لتطلب من المسلمين عدم استعمال اللفظة[1].

لم يمنع هذا الأمر اعتناق، مجموعة من النصارى الإسلام، كابن إسحاق وعدد من الأحبار، كعبد الله بن سلام، وعبد الله بن صوريا. فضلا عن الفئات التي ظلت محتفظة بعقيدتها.

---

(1) عابد الجابري، القصص في القرآن الكريم، **سلسلة مواقف**، 2006، العدد، 51، ص، 53.

يرجع ابن خلدون، في مقدمته، عوامل تسرب ما سيعرف فيما بعد "بالإسرائليات" إلى العلوم الدينية المحيطة بالقرآن، إلى أسباب اجتماعية وأخرى دينية.

يتجلى العامل الاجتماعي في كون الدولة الإسلامية بعد انتهاء مرحلة النزول (نزول القرآن الكريم) والتأسيس (تأسيس الدولة الإسلامية)، ظلت أيضا منبتا لأولئك الذين فضلوا البقاء على مسيحيتهم أو يهوديتهم.

أما العامل الديني، فيتلخص في أن بعض علماء الفقه والتفسير كانوا يعتمدون في تفصيل قصص وأخبار بعض أنبياء التوراة والإنجيل على أهل الكتاب، سواء أولئك الذين أسلموا، أو الدين حافظوا على ديانتهم، ويرون في الرجوع إليهم أمرا ضروريا ومصدرا من مصادر التفسير.

وعليه فإننا نخالف رأي المستشرق الإنجليزي Roberto Tottoli في بحثه حول أصل استعمال مصطلح "إسرائليات"، في كون هذا المصطلح كمفهوم ظل مرتبطا في الأدبيات الإسلامية بمعنى سلبي، بل قدحي في كثير من الأحيان[2].

والحال أن الإسرائليات ظلت فعلا من الإشكالات التي واجهت الفكر الديني الإسلامي وأثارت نقاشا طويلا في أوساط المفكرين المسلمين، إلا أن مواقفهم منها تراوحت بين القبول والرفض.

أشرنا سابقا إلى أنه قبل وأثناء وحتى بعد تأسيس الدولة الإسلامية، كان هناك ميل لسماع ما ورد في صحف أهل الكتاب، أو ما اصطلح عليه ب "فنون الأخبار من أحبار بني إسرائيل وغيرها"، كما ورد في **مروج الذهب** للمسعودي[3]، بل إن من المفسرين من اعتبرأن سد الثغرات القائمة في التفسير، لا يتم إلابالرجوع إليها، مما نتج عنه تنوع في مصادره، أو بمعنى أوضح، قبول الاستفادة من ثقافة الآخر[4].

- Tottoli, Roberto, Origin and use of the term Isra'liyyat in Muslim literature. *Arabica*, tome XLVI, (2) Avril, 1999, pp; 193-210.

(3) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، بيروت 1966، الجزء II، ص ص، 370-372.

(4) حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي، الديني، الثقافي والاجتماعي**، القاهرة 2001، الجزء II، ص، 267.

على النقيض من ذلك تنكر بعضهم لهذا الموروث الديني الذي تراكم لعدة قرون، نذكرفقط على سبيل المثال :

- أبو حامد الغزالي في **إحياء علوم الدين** (توفي 1111).
- الطرطسى **في سراج الملوك** (ت 1126).
- ابن تيمية في **مجموعة الرسائل الكبرى** (ت 1328).
- ابن حزم في **الملل والنحل** .... وغيرهم.

هذه القطيعة التي اتخذت شكل صراعات مذهبية ليست في الواقع إلا رفضا لأشهر وأهم مفسري العصر الوسيط كالطبري، الثعالبي السيوطي ابن كثير وغيرهم.

2- السؤال، كيف تعامل الطبري مع الإسرائيليات التي شكلت أحد مصادر تفسيره، مثلا تفسيره للآيات المذكورة من سورة الأعراف، موضوع دراسة سيرات ؟.

كيف استطاع أن يوفق بين معتقده وثقافته الإسلامية، وبين ثقافة ذوي المعتقدات المختلفة ؟ ثم ما هي الآليات التي وظفها لذلك ؟ وهل توفق في ذلك أم أخفق ؟.

لنرجع إلى النص.

في البداية تحدد الكاتبة المصدر الذي استقى منه الطبري مادته، تقول أنه استند في تفسيره لمسألة الرؤية إلى رواية استقاها من مؤلف تعرض للضياع، ينسب إلى احد مفسري القرن الثامن الميلادي، محمد ابن اسحاق[5]. هذا الأخير الذي أخذها بدوره عن حبر له اطلاع واسع بالاجتهادات التأويلية اليهودية "مدراشيم"[6].

---

(5) يعد ابن اسحاق من أهم مصادر العلم لدى الطبري، بالإضافة إلى الاستناد إليه في كثير من أخباره، فقد استشهد به مرارا في مؤلفه **"تاريخ الأمم والملوك"**، خاصة فيما يتعلق بالجزء الذي يتحدث فيه عن سيرة الرسول ﷺ، وتفوق استعانته به بـ "260 استشهاد".

(6) Sirat Colette, Un midrash juif en habit musulman, "la vision de Moise sur le mont Sinai". *Revue de l'histoire des religions*, tome CLXVIII n° 1. Juillet - Septembre, 1965. pp. 15-28.

في اعتقاد الكاتبة يكون مصدر علم الطبري الوحيد إذا هو ابن اسحاق، بإخبار من ربي. من هذا المنطلق بدأت الكاتبة مقارنتها نص الطبري بنص المدراش.

عندما رجعنا إلى سيرة ابن إسحاق هذا، وجدنا انه كان نصرانيا وليس يهوديا.

إلا أن درايته بالتوراة كانت واسعة، اعتنق الإسلام، وكان من بين مصادر أخباره اليهود والنصارى الذين وصفهم بأهل "العلم الأول"[7].

في الواقع يعد ابن اسحاق من أهم مصادر الطبري، إلا أنه لم يكن المصدر الوحيد، نستدل على ذلك، باعتماده على الإسناد الآتي في مقدمة تفسيره :

"حدثني موسى بن هارون".

وموسى بن هارون هذا من الأحبار الذين أسلموا، وهو ما لم تشر إليه الكاتبة، لأنها حذفت من دراستها الفقرات الأولى للنص.

توسع الطبري فيما يسمى بـ "إسرائليات"، على الخصوص فيما يتعلق بقصص أنبياء أهل الكتاب، ودرايته العميقة بعلوم الدين، واعتداده بالاستعمال اللغوي العربي، كلها عوامل سنستحضرها في دراستنا للنص، والتي ستتناول نقطتين رئيسيتين :

1- تعامل الطبري مع لغة النص المنقول إليه.
2- تمثله لهذا الموروث غير الإسلامي الذي انتهى إليه.

بالنسبة للعنصر الأول، وردت في نص الطبري ألفاظ تتشابه فيهما اللغتان العربية والعبرية، سواء من حيث اللفظ أو المعنى، وأغلب الظن أن الطبري لم يستغرب هذه الألفاظ التي انتهت إليه عن طريق الراوية الكتابي موسى بن هارون، قد يرجع ذلك إلى سبب رئيسي :

---

(7) محمد بن اسحاق بن يسار، **سيرة ابن اسحاق، المسماة بكتاب المبتدأ والمبعث والمغازي**، تحقيق وتعليق، محمد حميد الله، الرباط، 1976، ص ص، يز - يح.

– تمكنه من العربية القديمة التي تعد وسيلة مفيدة في فهم اللغات التي تتصل بالعربية اتصال القرابة، كالعبرية مثلا. ولدينا في نص الطبري ألفاظ نستدل بها في هذا الباب، مثل كلمة حف، يقول :

".... حف (يعني الله) حول الملائكة بنار، وحف حول النار بملائكة...".

استغرب ناشر مؤلف الطبري هذه اللفظة، واكتفى بالقول، "هكذا وردت في المخطوطة رقم 100"، أي مخطوط الطبري.

تفيد اللفظة كما ورد في **لسان العرب**، معنى أحاط، استدار، طاف، وحجب.

"وترى الملائكة حافين من حول العرش". أي يحجبونه ويحيطون به. وحوله.

تتوفر العبرية على نفس اللفظ "חפה" الذي اتخذ نفس المعنى كما هو الشأن في العربية، وهو حجب، كسى، غطى.

ورد في سفر المزامير، (المزمور 68، الآية، 14).

כנפי יונה נחפה בכסף .

أجنحة الحمامة بالفضة تحجب أو تكتسي. ("יונה" ترمز في مواضع من التوراة إلى الملائكة).

نعتقد أن الطبري قصد بحف هذا المعنى، الاحتجاب.

ما يثير الانتباه أن جل التفاسير التي أخذت عن الطبري، استعملت اللفظة دون الوقوف عند معناها، تفسير ابن كثير، والثعالبي على سبيل المثال.

– من بين الألفاظ التي وردت في النص أيضا، كلمة قصف، يقول الطبري :

"فاعترضوا عليه، اعترضت الملائكة على موسى، فاقبلوا أمثال النسور لهم قصف ولجب كالجيش العظيم".

والقصف، الصوت الشديد والصاخب، وقد أصابت سيرات حين قابلت اللفظة بالصخب "gronder"، لأن العبرية تتوفر على نفس اللفظ بنفس المعنى.

ورد في معجم ابن شوشان "עשה קצף" أثار ضجة وصخبا، والاستعمال مألوف أيضا في العربية الحديثة، التي حافظت على المعنى القديم :

قصف النسور = قصف الطائرات.

– من ألفاظ النص كذلك، كلمة سرادق، يقول الطبري.

"كان عرشك، القول لموسى مخاطبا الله عز وجل، تحت عظمتك نار توقد لك وجعلت سرادق من دونه سرادق". مفرد سرادق، سردق، وتعني الحجاب أو الغبار المحيط بالشيء، كما جاء في **اللسان**.

لم تجانب سيرات الصواب حين قابلت سرادق بـ "פרגוד" التي تتخذ في العربية نفس المعنى الدلالي، ستار، حجاب، غير أنها خصت مفهوم פרגוד بالديانة اليهودية دون غيرها :

הפרגוד שבין השכינה ובין המלאכים .

الستار الذي يفصل الحضرة الإلهية عن الملائكة.

في حين استعمل لفظ سردق بنفس المعنى كذلك لدى بعض المتصوفة المسلمين، وكذلك لدى ابن حزم في الفصل بين الملل والنحل[8].

ورد في نص الطبري استعمال غريب للفظة نفسي، يقول : "فناديتك، المتكلم موسى مخاطبا الله عز وجل، من شرقي أمتى فأعطيتهم المن لنفسي".

نستبعد، وهو رأي الكاتبة كذلك، أن تكون الكلمة وردت على هذا النحو لدى ابن اسحاق الذي نقل عنه الطبري، لأن المشهور المتواتر في التفاسير التوراتية، أن المن والسلوى أعطيتا لبنى إسرائيل بسبب موسى، لكي لا يموت شعبه هلكا في صحراء سيناء.

لذلك تكون بحسب رأينا الترجمة ، الأقرب إلى الصواب هي :

ונתת להם המן בזכותי ، أو בעבודי .

---

(8) ابن حزم الأندلسي، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، دار الجيل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، بيروت 1985 ص، 197.

وأعطيت لهم المن بسببي، أو بفضلي.

تضمن نص الطبري نقلا أخرى، إلا أنه تفرد فيها برأيه، نسوق على سبيل المثال ما أورده بلسان موسى :

"بعثت الريح من عندك لا يراها شيء من خلقك إلا أنت".

استوقفتنا في هذه القولة كلمة "ريح".

نفترض أن نص ابن اسحاق كان يتوفر على لفظة "روح" وليس "ريح" كما ورد لدى الطبري، רוח ، يقابلها ريح ، وهي على عكس العربية، لفظة تؤذي معنيين مختلفين ريح، وروح.

استبدال الطبري ريح بـ روح، يرجع لأسباب عقائدية. فالروح في رأيه سر من الأسرار الإلهية التي لا يجوز البحث فيها، أو القطع فيها برأي، تبعا لقوله تعالى : ﴿قل الروح من أمر ربي﴾.

لذلك أحجم عن استعمال روح وعوضه بريح، وهو ما التبس على سيرات التي اعتقدت أن الأمر لا يعدو أن يكون إلا خلطا لغويا ودلاليا.

في نفس السياق، نود أن نشير إلى أن الكاتبة، تعتبر فكرة "بعث الروح في جوف من اصطفاهم الله من أنبيائه"، خاصية دينية يهودية، قال بها عدد من مفسري التوراة، منهم سعديا كؤون.

خلافا لذلك نعتقد أن الفكرة هي من تأثير النصرانيات وليس الإسرائليات، ونرجح أن يقصد بها الطبري طبيعة المسيح : "روح وقبس من الله".

أورد الطبري استعمالات لغوية أخرى، منها كلمة أمة، يقول :

"فضربت، المتكلم موسى، بعصاي التي في يدي الحجر، فمنه أرويتني وأمتي".

سؤالنا : هل النص العبري الذي اعتمده ابن اسحاق، الذي نقل عنه الطبري، يحتوي فعلا على لفظة امة"אמה"، أم على لفظة "עם"شعب ؟ أم هل تصرف ناقل النص، أي الطبري، في المنقول إليه ؟.

إذا سلمنا بالافتراض الأول، يكون ابن اسحاق (الناقل الأول) قد استند إلى التماثل اللفظي والدلالي بين العربية والعبرية، فقابل "אמה"،العبرية بما يشبهها في العربية "أمة"، وهذا احتمال ضعيف.

أما إذا اعتبرنا لفظة النص الأصلي هي،"עם"، وليس "אמה"، وهو الأرجح لدينا، فتعليلنا لذلك هو الاستعمال المطرد لـ"עם"في التوراة ، حيث تواتر ورودها في 434 موضع، في المقابل خصت"אמות"، وليس"אמה" ، بموضعين اثنين فقط، واتخذت معنى سبط وعشرة :

ראש אמות בית - אב .

زعيم عشائر بيت آب.

نخلص إلى أن الاستبدال اللفظي الذي حصل في نص الطبري، والذي غاب تماما في دراسة سيرات، لا يمكن تأويليه إلا من باب استعمال مواد لغوية لتأدية معاني ومفاهيم إسلامية، نقول أمة محمد ﷺ .بمفهومها الواسع، وليس شعب محمد، في مقابل، "עם משה " شعب موسى، وليس أمة موسى، مع ما تحمله كلمة "עם" من محدودية في المعنى.

– عنصر آخر وأخير لا نريد إغفاله، وهي أن الطبري قد اتخذ من تفسير ابن اسحاق لمسألة الرؤية، وسيلة لبلورة آرائه، وأداة للرد على المعتزلة، وتفسيرهم المجازي لقضية التجلي، وما ذهبوا إليه من إنكارها. وقد استند في ذلك إلى الدلالة اللفظية لفعل "رأى" في العربية، من دون أن يخرجها عن ظاهر معناها، وهي البصر المقترن بحاسة العين، وليس الإدراك المجرد، بحسب تأويل أهل الكلام.

وقد استعمل الطبري لهذا الغرض مواد لغوية، نجدها في التراكيب التوراتية، أهمها :

1- المحافظة على زمن الفعل داخل النص، يقول :

"... قال الرحمان المترجم على خلقه : قد طلبت يا موسى، وأعطيتك سؤلك، إذ استطعت أن تنظر إلي، فاذهب فاتخذ لوحين...".

ورد الفعل، أعطيتك سؤلك، على صيغة الماضي بدل المضارع سأعطيك، ومصحوبا بواو التوالي التي قلبت زمن الفعل من المضارع إلى الماضي، وذلك للتأكيد على حتمية وقوع الأمر. أي أن رؤية موسى لله حاصلة بدون شك وبشكل يقيني.

واستعماله الزمن على هذا النحو، يذكرنا بقصة يوسف في التوراة، وتوظيفه صيغة الماضي في خطابه، ليضفي نوعا من الصدق في سرد الأحداث :

ונתתה כוס פרעה בידו .
وأعطيت الفرعون كأسه.

2- التقيد ببعض الاستعمالات اللغوية التي اختصت بها العبرية دون العربية، كاستعمال بعض الأفعال التي تفيد في تراكيب معنية، معنى الأمر المقترن بالحركة، والحث على القيام بالشيء، كما هو الشأن بالنسبة لفعل"הלך"، ذهب، ابتعد، الوارد في نص الطبري :

"فاذهب واتخذ لوحين"، والتي يمكن مقارنتها بسياقات توراتية مماثلة مثل[9].
לך התחזק ודע וראה .

اذهب (انطلق) وتشدد وتأمل فانظر. سفر الملوك I، الفصل، 20، الآية، 22.

المحور الأخير.

3- كيف نظر المستشرقون والمفكرون المسلمون إلى هذه النقل كمفاهيم ؟

اختلفت آراء المفكرين حول آثار الطبري، خصوصا مؤلفه الضخم والمشهور في ميدان التفسير، "**جامع البيان عن تأويل آي القرآن**"، الذي يقع في ثلاثين مجلدا، والذي أثار ردود فعل متفاوتة، نلخصها في اتجاهين :

---

(9) من التعابير التوراتية الأخرى التي حافظ عليها نص الطبري دون التدخل في نظام تركيبها، قوله على لسان موسى : "قد أحببت أن أرى وجهك (يخاطب الله عز وجل) الذي لم يره شيء من خلقك ، قال له رب العزة : فلا ترى يابن عمران ما تقول ؟ تكلمت بكلام هو أعظم سائر الخلق، لا يراني احد فيحيا، לא יראני האדם וחי ، سفر الخروج، الفصل 33، الآية 20.

- اتجاه إسلامي.
- وآخر استشراقي.

1- بخصوص المفكرين وعلماء الدين المسلمين، ميزنا بين صنفين :

- صنف عد مؤلف الطبري، حجة في التفسير، ومنتهى ذروته، واعتبره من بين الذين نموا الطريقة اللغوية في التأويل، و لم يجد ضررا في اعتماده على مصادر غير إسلامية، بل رفعه إلى مرتبة العالم الموثوق به.

- صنف آخر ، انتقد الطبري بشدة ، وبنى رفضه لتفسيره بدعوى استخدامه لمصادر يهودية الأصل. أبرز من مثل هذا التيار محمد عبده، وتلميذه رشيد رضا، الذي يرى في رجوع الطبري إلى الاسرائليات هدما للمرتكزات الإسلامية. عبر عن هذا الموقف الرافض أيضا المفكر عابد الجابري في دراسة حديثة له حول القصص في القرآن الكريم.

2- استأثر الطبري كذلك باهتمام المستشرقين في دراساتهم التي تناولت على الخصوص، النصوص الدينية القديمة، وما ارتبط بها من فقه وتفسيروفلسفة وغيرها.فجاءت النتائج التي توصلوا إليها متفاوتة من حيث الموضوعية والحياد العلمي المفترض في الباحث.

فملاحظات كوليت سيرات حول النصين العبري والعربي، كانت صائبة في كثير من الأحيان، كما أوضحنا ذلك، نظرا لمنهجيتها العلمية في التحليل، وخبرتها الطويلة في دراسة النصوص القديمة، عربية كانت أو عبرية، وابتعادها على الخصوص، عن أي تعصب ديني.

أما عن المستشرفين الآخرين، فقد فهموا منهجه بما يوافق آراءهم الإستشراقية التي تعتقد في وجود مدرسة في التفسير ذات مسحة يهودية، يمثلها ابن العباس والطبري، نذكر على سبيل المثال[10].

(10) جولد تسهر اجنتين، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة عبد الحليم النجار، بيروت، 1983، ص، 87.

نولدكه Noldeke، كولدزيهر Goldziher، او لــوث O. Loth، أندري ريبان Andrew Reppin، فدريك كروك Friedrich Gerok، وغيرهم.

فكولدزيهر يصفه أعظم رجال العلم الإسلامي في جميع العصور، قدره العلم الأوروبي حق قدره، واعتبره أبو التاريخ الإسلامي.

أما عن مؤلفه فيقول : (أعزر الكنوز المنتشرة في الأوساط الإسلامية من مواد الإسرائليات، وكذا الأساطير النصرانية)[11].

بالنسبة للمستشرق أ. شابيرو A. Shapiro، الذي حاول استخراج عناصر "هاكادية"، من اللفظة العبرية(הגדה)أسطورية في دراسته لقصة يوسف في القرآن، فقد افتقدت تحليلاته لها، لكثير من العلمية و الموضوعية[12].

أما نولدكه في مؤلفه **"تاريخ القرآن"**، فقد رثى حال الدراسات الاستشراقية للتفاسير القرآنية، من ضمنها **تفسير الطبري**، وذلك لكونها لم تجتهد في إثبات يهودية أو مسيحانية القرآن الكريم، باستثناء عمل فريدريك كروك الذي يحمل عنوان مسيحانية القرآن "La christologie des Qurans"، ويرجع السبب برأيه، إلى أن علماءاللاهوت لم يدركوا بعد أن الإسلام ينتمي إلى تاريخ المسيحية[13].

في الختام نقول، أن الطبري قد استطاع منذ القرن العاشر أن ينفد، كما قال، إلى ثقافة وآراء "أهل العلم الأول بأحاديث أهل الكتاب" ، إلا انه كان يتمثل ما أخذه، يتعقبه بشكل مطرد، ثم يعمد إلى ملاءمته لديانته ومعتقده، كما رأينا، وان لم نر إلا قليلا من كثير.

لقد كانت نقوله، وإن غاب الأصل المنقول عنه ، أداة من أدوات الفهم بصمها بمواد لغوية، لا يمكن أن تكون إلا مفيدة في وضع أركيولوجية للتفسير، وفي تحليل النصوص الدينية القديمة، وكذلك في الدراسات اللغوية، خصوصا إذا تمكننا من تكوين تصور قائم على منهج المقارنة المبني على العلم وليس على الشطط.

---

(11) **نفس المرجع**، ص ص، 106-107.

(12) نولدكه تيودور، **تاريخ القرآن**، نقله من الألمانية إلى العربية وحققه، جورج تامر، برلين، 2004، ص، 424.

(13) **تاريخ القرآن**، نفس الصفحة.

من الشعر النسائي اليهودي الحديث

نزهة الزبيري
جامعة ابن زهر- أكادير

نقدم في هذا العرض نماذج من الشعر النسائي العبراني، ونرسم من خلال الترجمة التي نقدم للقصائد المختارة تاريخ هذا الشعر، أهم أعلامه، والقضايا التي ارتبط بها، والموضوعات الكبرى التي عبر عنها ؛ ونعرض في الآن نفسه لبعض من الجوانب الفنية فيه، ما تعلق باللغة، أو بالعتاد البلاغي الذي وظفته الشاعرات في دواوينهن.

وعليه، فإن خطاطة هذه الدراسة مبنية كالتالي :

1- في الشعر اليهودي : إضاءات تاريخية.

2- وقع التنوير على بدايات الشعر النسائي العبراني : نموذج راحيل موربورغو

3- وقع الصهيونية على حركية الشعر النسائي اليهودي : نماذج دالة : من قصائد لئيا كولدبرغ.

4- شاعرات سيفارديات.

5- أثر الاضطهاد على الشعر النسائي.

6- الشعر وحركات تحرر المرأة.

7- مرايا التحولات في شعر النساء العبراني المعاصر نموذج : راقيل حالفي.

1- في الشعر اليهودي : إضاءات تاريخية.

يرقى الشعر اليهودي إلى أزمنة توراتية سحيقة، شواهدها النفس الشعري في أسفار العهد القديم، وأبرزها فيه "نشيد الأناشيد"، و"سفر ديبوراه"، وأرقاها تعبيرا ودلالة "مزامير داود"[1]. وارتبط الشعر العبراني، على مدى الألفية الأولى للميلاد، وقبلها ببضع قرون بالبيعة. فهو شعر سُخر للبيعة، من قِبل رجال البيعة، وموجه للجماعة المرتبطة بالبيعة لغايات طقوسية وتعليمية ؛ نماذجه أشعار **السليحوت والعقدوت والقربوت**، وأعلامه الكبار **يوسي وياناي وقالير**[2] ممن ما تزال أشعارهم ترتل وتنشد في البيع إلى لحظتنا الآنية[3]. وقد ارتبط تطور الشعر العبراني نحو برزخ التجديد تاريخيا بالشعرية العربية المغربية الأندلسية. تجديد قاد إلى النظم في أغراض الدنيا من مديح ونسيب، وهجاء ورثاء، مرورا بشعر الحماسة والخمر والطبيعة[4]. وهذه طفرة حركها وغذى جذورها وأفنانها أعلام اليهودية المغربية الأندلسية من **دوناش بن لبراط إلى يهودا اللاوي وموسى بن عزرا**[5] الخ. إنها فترة عصر ذهبي أثْرت تاريخ الشعر العبراني، ورفدته أغراضا وأوزانا، وصورا شعرية، ومحسنات بديعية وبلاغية.

---

(1) – **א. מירסקי: "ראשת הפיוט"** . القدس 1956. ص. 54 وما يليها.

(2) يحتل هؤلاء الأعلام : **يوسي بن يوسي، وينّاي، وقالير** مكانة بارزة في التقليد الشعري العبري ؛ فبعد فترة خمود أدبي – شعري امتدت من القرن الثالث قبل الميلاد وحتى القرن الرابع الميلادي، أعاد هؤلاء الأعلام للشعر العبراني الديني وهجه الذي امتد لاحقا من بلاد فلسطين والعراق إلى باقي الطوائف في البلدان الأخرى. وقد عكست أشعار "البيطانيم" المذكورين تصور الفقهاء الربّيين للعالم، وأفصحت عن منظورهم لقضايا العقيدة اليهودية ؛ كما عكست جوانب "البيوط" أيضا ثقل وطأة الاضطهاد الروماني وحنين الشعراء إلى زمن الأنبياء وملوك بني إسرائيل.

– **א.מרסקי : "השירה העברית בתקופת התלמוד" ירושלים 1967، כדך** : 2 (الشعر العبراني في العصر التلمودي).

(3) –**שירמן חיים :"השירה העברית בספרד ובפרובאנס"** . **ירושלים** 1954. (الشعر العبري بإسبانيا والبروفانس)

(4) H. Zafrani. "Poésie juive en Occident Musulman". P. 87.

(5) –**אבן עזרא :"ספר העיונים והדיונים" (על השירה העברית)"** . تحقيق : أ.ش. هالقين. **ירושלים** 1975.

– موسى بن عزرا : "**المحاضرة والمذاكرة**"، تحقيق : أ. م. منتسرات، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية. معهد علم اللغات. مدريد 1985.

وترتبط نهضة الشعر اليهودي الحديث والمعاصر بالسياقات السياسية والاجتماعية، وكذا بالمناخ الفكري والعقائدي، الذي رافق انتقال اليهودية من انحطاط "الكيتوهات" "حارات اليهود" إلى الانخراط في المجتمع ، ثم تأكيد خيارات الصهيونية، وما تلاه من توجه لبناء الدولة وخوض حروب ضروس توسعية آخرها، بعد حرب لبنان، مواجهة الانتفاضة بالحديد والنار. فالشعر مرآة انعكس على صقيل سطحها وقع هذه التحولات، وآثارها النفسية والاجتماعية على الفرد والجماعة.

2- جوانب من وقع التنوير على بدايات الشعر النسائي العبراني : نموذج راحيل موربورغو :

يبين الفحص المستقصي لتطور الكتابات النسائية اليهودية أن توجه المرأة اليهودية للكتابة لا يرقى إلى زمن متقدم، على الرغم من التاريخ الطويل والمتشعب للآداب اليهودية. فقد وردت أسماء أديبات يهوديات في العصر القديم، أنموذج **ديبورا** في "سفر القضاة". وبرزت بشكل لافت ونادر أسماء نسوة قليلات على امتداد العصر الوسيط، حملن القلم، ونظمن أشعارا يمكن العودة اليوم إليها ؛ نساء من الأندلس، ومن المغرب وكردستان، وأوروبا الوسيطة. ولكنها ظلت، على الرغم من وجودها، كتابات معزولة ومفردة في محيط الكتابات الرجالية.

وقد ارتبطت الطفرة النوعية التي نرصد من خلالها توجه المرأة اليهودية للكتابة النسائية بالتحول الكبير الذي عاشته الطوائف في أوروبا القرن الثامن عشر والتاسع عشر بتعمق تأثير عصر الأنوار، وميلاد نزوعات النهضة لدى هذه الطوائف. ولذلك اصطبغ منظوم الشاعرات اليهوديات اللاتي أقبلن على فن القول بما كان يعتمل في هذا العصر من أفكار، وظللن نظرا لطبيعة ثقافتهن المرتبطة في عمقها بالتقليد الديني، يصدرن عن روح تدين عميقة على الرغم من انفتاحهن على أفكار التنوير التي كانت تهب قوية من بلاد ألمانيا[6]. ظهرت أولى الأصوات النسائية في فضاء إيطاليا بسبب الطبيعة المتسامحة نسبيا، والمنفتحة هناك على الفكر الإصلاحي،

---

(6) عرفت حركة النهضة اليهودية بحركة "الهسكالا"، وهو اصطلاح يرادف لغةً التنوير، ومنه "ال" مسكليم"، أي المثقفون المتنورون. ويدل على الحركة الثقافية الاجتماعية اليهودية التي نشطت خلال القرن الثامن عشر، وشكلت بداية الأزمنة الحديثة بالنسبة للطوائف اليهودية الأوروبية.

الذي أتيح في إطاره للمرأة اليهودية أن تدرس علوم الشرع الربّية. ففي هذا السياق، يفهم ارتباط التأريخ لبداية الأدب النسائي اليهودي بالطائفة اليهودية في إيطاليا، وبأشعار Rachel Morpurgo على وجه الخصوص (1871-1790). فراحيل أول شاعرة يهودية حديثة تكتب بالعبرية؛ أسعفها الانتماء إلى الطائفة الإيطالية ذات التوجه المعتدل في الانفتاح على الإصلاح، وكذا ترعرعها في وسط متأدب اشتهر فيه أفراد من أسرتها بممارسة فنون أدبية، على تعاطي فن القول الشعري. اصطبغت أشعار **راحيل موربورغو** بمسحة دينية واضحة، نظمت على أوزان مختلفة، اعتمد فيها عتاد البلاغة العبرية الكلاسيكية. وعلى الرغم من أن كثيرا من أشعار موربورغو مصبوب في قالب الشعرية العبرانية القديمة، فإن التيمات الموضوعاتية في الأغراض المطروقة اتسمت بالجدة والثورية. وقعت راحيل أشعارها بأسماء مختلفة، منها راحيل **موربورغو هاقطانا**، أو الصغيرة، وأحيانا بالحروف ر.م.هـ. التي تفيد ريمة أو الدافئة. وهو توقيع فسره الدارسون باضطرار الشاعرة الاحتجاب خلف أسماء مستعارة أمام رفض المجتمع اليهودي لتحرر المرأة، ومشاركتها في الحياة خارج أسوار بيت الزوجية. فأشعار **موربورغو** احتجاجات متوالية على الوضعية الدونية للمرأة في المجتمع اليهودي وفي الثقافة اليهودية بوجه عام. وهي تنقل القارئ لمواجهة وضعية التهميش والاحتقار والنبذ التي تحياها المرأة اليهودية داخل الطائفة، وفي التصور والمخيال الجماعيين[7]. لنتبين ذلك في قصيدة "عودا سأحاول" التي تنادي فيه الشاعرة بترسيخ الحرية بوصفها قيمة أعلى وأسمى من كل الانشغالات، والدفاع عن التمتع بها قبل الدفاع عن أي متطلب آخر[8] :

سأحاول فقط هذه المرة
سأحاول فقط هذه المرة
إن استطعت الإنشاد
من آنية الطبخ
نأيت غضبى

---

(7) "מורפורגו : המשוררת העברית הראשונה בעת החדשה ".
(روجني حجي : راحيل موربورغو : "الشاعرة العبرانية الأولى في العصر الحديث")، 1998.

(8) **المصدر نفسه.**

هوانا وعذابا عانيت،
وللتخلص من حمل الألم
تخور قواي
سندي منجدي
فلبركاته الجمة
ولخيره الخفي
مترقبة أنا لخلاصه
فبارئ الجبال
ومعتق العبيد
سيحررنني من كل عذاب
مماتي يوم فرحتي
وعوض غمة الرثاء رددوا نشيد فرح
ألبسوني حللا زاهية
ورقصا، رقصا أرقص
فأيام انعتاقي
هي زفافي

لقد شرعت أديبات يهوديات أخريات من أوروبا الشرقية، على غرار موربورغو، المتأثرات باتجاهات العصر الأدبية في التأليف والنظم متوجهات في البداية إلى النثر، قبل أن يقبلن على فن الشعر. وصدر الكثير من أعمالهن على صفحات الجرائد في شرق أوروبا[9].

لا يمكن أن نقصر تأثير الحضور الديني في الأشعار النسائية على فترة البداية هاته، بل لقد ظل المعجم الديني، وأساليبه وصوره معينا لا ينضب نهلت منه الشاعرات اليهوديات خلال القرن التاسع عشر ومساحة كبيرة من القرن العشرين. فالشاعرة

---

(9) يُرجع على وجه الخصوص للمقالات الصادرة في جريدة "המאסף : همآسِف"، لسان دعاة التنوير في ألمانيا، وهي المجلة التي رسخت بين سنوات 1783-1797م، و1808-1811م التصور النهضوي المنفتح على الاختيارات الكبرى للهسكالا. انظر :
– موسى بلائي : " שער להשכלה" أو بوابة إلى الهسكالا، القدس 2000.

المعاصرة Dahlia Ravikovitch [10]، المتوفاة في السنة الماضية (غشت 2005)، نحتت لغة إبداعية من المعجم الديني، واتسمت أشعارها بالقوة، وبعمق ثقافي متميز، يستلهم الروح الشعرية للعهد القديم. كما سارت على هذا النهج من الشاعرات شالوميت هـاريين (-1932) Shulamith Hareven، وهِـدْبـا هـاركَـبي (-1941) Hedva Harechavi، ونـوريت زاخَـري (-1941) Nurit Zarchi، وبـراخـا سِـرّي (-1942) Bracha Serri، وكاليت حسن روقيم (-1945) Galit Hasan-Rokem، ومريم ريبكا (-1952) Rivka Miriam، وإلاّ بنت سيون Ella Bat-Sion وكذا أخريات.

كان من الطبيعي أن تنأى الحركة الأدبية العبرانية في تطورها عن القوالب الأدبية التوراتية والربية، وكذا عن البلاغة الكلاسيكية المرتبطة بهما، ولذلك ظلت النصوص النسائية المبكرة، التي بقيت زمنا طويلا، حكرا لمدة كبيرة على متلقين ذكور نظرا للغتها - أضحت - مكونا تاريخيا في الأدب النسائي العبراني، وحلقة في الأدب اليهودي بوجه عام، وشاهدا على النضال من أجل تحرر المرأة. وعلى الرغم من أن الشعر اليهودي المعاصر سعى بوجه من الأوجه إلى تأصيل شعرية دنيوية تنأى عن المقدس، فإن الشاعرة زيلدا Zelda (1914-1984) حافظت على شعرية ذات منزع ديني صوفي متميز. وتشكل قصائدها صلوات تلامس المقامات الصوفية الأعلى، أشعار لقيت صدى كبيرا لدى القراء الإسرائيليين[11].

3- وقع الصهيونية على حركية الشعر النسائي اليهودي، نماذج دالة :

عرف الشعر العبراني الحديث إثر انبثاق الصهيونية تحولات عميقة بنسجه علاقات وثيقة مع هذه الإيديولوجية فكرا وممارسة وغايات. وشكل أداة من أدواتها التي كان لها أبلغ الأثر في صيرورة الأحداث[12]. فعلى الأرض الفلسطينية،

---

(10) Yaffa Berlowitz, "Rachel Morpurgo : "The Death Wish, The Poem's Wish : On the First Hebrew Poet in Modem times", in Ziva Shamir (Ed;), Sadan Vol. 2 (1996) : 11-41 (بالعبرية) (يافا بيرلوويتز : راحيل موربيرغو وتمني الموت..)

(11) يمكن للدارس أن يتتبع تطور الشعر العبراني النسائي ذي التوجه الديني الواضح في هذه الفترة من خلال مجلات مختلفة، في مقدمتها مجلة "ديموي" أو الصورة التي تصدرها الشاعرة Pinchas-Cohen Hava، وفيها نعثر على أعمال أبرز شاعرات هذا المنحى مثل Esther Ettinger، وMossel-eliezerov، وRivka Miriam وYehudit.

(12) Lesley Hazletan : "Israëli Women : The Reality Behind the Myths", (New York : Simon and Schuster, 1977).

سواء تحت سلطة العثمانيين أم تحت الانتداب البريطاني، أخذت الشعرية العبرانية منحى تجديديا، تجذر في الأدب اليهودي المعاصر. وعلى الرغم من أن الرواد من المستوطنين حرصوا على أن يتقيد الأدب، والشعر منه على وجه الخصوص، بإعلاء القيم الصهيونية، وتمجيد غايات الاستيطان، وبناء المجتمع الإسرائيلي، فإن شعراء كثيرين رأوا في ذلك ما يعارض طبيعة الشعر. ورأت فيه شاعرات يهوديات مشروعا يحافظ على تهميش المرأة، ويحصر دورها في البيت والأسرة، ولا يمنحها ما يناط بالذكور من أدوار قيادية. وبوصول المرأة إلى بلاد فلسطين، اصطبغ الشعر النسائي بالمشاهد البيئية والطبيعية للفضاء الجديد. وطغى عليه تمثيل الطبيعة برمزية أنثوية تتغنى وتتفاعل مع الأرض البحر، ساكنة فلسطينية، ونباتا وحيوانا. عبرت عن ذلك الشاعرة Rahel راحيل أولى المهاجرات إلى بلاد فلسطين حوالي 1909، ثم الشاعرة إستير راب Esther Raab. وهما شاعرتان يتبين في شعرهما قلبا إيكنوغرافيا لمسلمة الرجل المهيمن الآمر الناهي في المستوطنات الصهيونية الأولى[13]؛ شعر يحتفل، إلى جانب ذلك، بالطبيعة، ويسخرها أداة طيعة للترميز والإيحاء. لنمثل لذلك بقصيدة Esther Raab المعنونة بـ "أنثى الثعلب"[14].

تعوي أنثى الثعلب
في حقل الليل البهيم
وحيدة.
يدوي عواؤها، ثم صمت مطبق، فعواء،
يتدفق مثل دم في الليل الدامس.
ليست من العابرين، ولا التائهين،
حزينة تعوي
صرخات متقطعة.
حين يجهز التثفل على ما تبقى من حليب
يماهي صوتها

---

(13) Hamutal Tsamir : "Love of the Homeland and aa Deaf Dialogue : a Poem by esther Raab and its Masculine Critical Reception, "Theory and criticisme -7 (1995) : 124-145) (بالعبرية).

(14) שירת אסתר ראב ״

מונוגרפיה (תל-אביב : הקיבוץ המאוחד ؛ (لوز صبي : شعر إستير راب، مونوغرافية، تل أبيب، هاكيبوتز هاميوحاد 1997).

الحاجز السامق من أشجار الصنوبر المسيج للحقل.
يجثم مر القراص على الحقول الممتدة
ثقلا كغبشة الضباب.
آوى الدجاج إلى الخمم،
وجوقة الكلاب تتعارك في العراء.
جوعى، ترفع أنثى الثعلب رأسها، ترنو للثريا،
فتلمع نجمة باردة في عينها،
لعلها دمعة في مقلتها.
ترضع تفلها من نخاع حزن الحياة،
وعواء الثعالب يشق غياهب الليل.

4- زمن الشعر وإكراهات الاستيطان :

شكل التحرر من ربقة الجماعة وإسارها مشروعا مستمرا في الكتابات النسائية العبرانية. ففي هذا الإطار نلاحظ إصرار ثلة من الأديبات اليهوديات على البحث عن هوية فردية تتميز عن التماهي الكلي مع الجماعة ومشاغلها. من هؤلاء Léa Goldberg (1911-1970) [15] التي أكدت هذا التميز بجرأة، حين رفضت أن يكون الشعر بوقا ودعاية. فرغم مشاركتها في النقاش حول السياسة في علاقتها بالشعر، لم تسمح البتة بتأثير هذا النقاش على أشعارها التي ظل محورها التغني بالجمال والتعبير عن الأحاسيس والتقيد بخصوصيات الشعر الغنائي. واعتماد **ليئا كولدبييرغ** على أشكال شعرية اقترضت أوزانها وتيماتها من الشعر الأوربي والآداب العالمية يجعل أشعارها من أبرز التجارب الشعرية العبرانية المكتملة في الشعر اليهودي خلال الأزمنة الحديثة. هاجمت كولدبييرغ، خلال الحرب العالمية الثانية، دعاوى المنادين بإلزامية تمثيل الشعر للطائفة والجماعة. ورفضت أن تسخر أشعارها لخدمة الحرب، أو لغايات النزوع القومي اليهودي. فالأهم، في نظرها، أن يحيى الشاعر فرح الناس وآلامهم وأحزانهم. ذاك أفضل من التغني بالموت

(15) - **בלאט, אברהם.** שירת לאה גולדברג. בספרו: **בנתיב סופרים** (תל-אביב : המנורה, תשכ"ז 1967).
بلاط أبراهام : "شعر ليئا كولدبيرغ" في كتابه "على طريق الكتاب"، تل أبيب، 1967. ص ص. 106-112.
Lea Goldberg : A Monography (Tel-Aviv : Universitat Tel-Aviv, 1980), p. 70.

وتمجيده، حتى وإن كان هذا الموت بطوليا. تقول ليئا : "إن حقل قمح يانع لهو أثمن وأجمل من أي أرض داستها الدبابات، حتى ولو حركت هذه الدبابات غايات نبيلة"[16]. لنتبين هذا التوجه في بعض القصائد المشهورة التي تحتفل بالصبا وتصف أحاسيس إنسانية عميقة :

- **أولا : قصيدة المرآة**[17]

هل أنت شاعر ؟
أجبت : لا
أنا من نفسي أهرب
وألج جوف المرآة
ثمة أسمع صدىً
وأردد كلماتٍ.

- **ثانيا : أشعار نهاية الطريق**[18]

قال الطفل: "الطريق بهيجة جدا"
قال اليافع : "الطريق شاقة جدا"،
أما الرجل فقال : "الطريق طويلة جدا".
جلس الشيخ ليستريح على قارعة الطريق.
صُبغت ذوائب شيبته ذهبا وصفرة،
العشب يحلي رجليه بندى المساء،
وعصفورة متأخرة تنشد له هذا المساء :
أتذكركم هي بهيجة، كم هي شاقة، كم هي طويلة هذه الطريق ؟

---

(16) Tamar Hess : "Defiant Muse : Feminist Hebrew Poety". Judaism; Summer 1999 ; PP. 345-357.
- وقد أوردت الاستشهاد أعلاه طوبيا روبنر، انظر مؤلفها حول ليئا كولدبيرغ :
Tuvia Ruebner : "Lea Goldberg : AMonography" (Tel-Aviv : Universitat Tel-Aviv, 1980), p. 70. (بالعبرية).

(17) - מתוך : שירים, כרך שני, ספריית פועלים, תשל״ג 1973, עמ׳ 110.
"ديوان أشعار"، الجزء الثاني، 1973. ص. 110.

(18) - כתבי לאה גולדברג, שירים", כרך שני, ספרית פועלים." كتابات ليئا كولدبيرغ، أشعار المجلد الثاني.

ب

قلتَ : يوم يلي يوما، وليلة تليها أخرى.
همست لقلبك : هاهي أيام تأتي.
وسترى مساءات وصباحات تحرس نافذتك.
وهو ذا أنت أتيت في هذه الأيام، شِخْتَ وشِبْتَ،
وأيامك قَصَصٌ وحكاياتٌ، وأَثمَنُ أَعْدَادِها ساعيات،
وأنت تعلم : كل يوم آخر تحت الشمس،
وأنت تعلم : أنه جديد كل يوم تحت الشمس.

ج

أطلعني إلهي، تتبارك وتتعظم
على سر ورقة ذابلة، على نور فاكهة ناضجة،
على الحرية، لرؤيتها، للإحساس، للشم،
للعلم، للأمل، وللفشل.
عَلِّمَ شفتاي المباركة ونشيد التسبيح،
في تجدد زمنك مع انبلاج الصبح وحلول المساء،
حتى لا يكون يومي كاليوم أمسه
حتى لا تأتي علي أيام الرتابة (حرفيا : العادة المتكررة).

وعلى العكس من **ليئا كولدبرغ**، واجهت شاعرات يهوديات أخريات المعيش اليومي لحرب الاستيطان. واخترن نقل القارئ إلى ساحات المعارك، ووصف ما كان يجري على أرض الواقع[19]. يمكن أن تعتبر **حيا ورد** (1928-) أبرز وجوه هذا التوجه. فقصائدها "اللحظة الحاسمة" (1953) "صحن من فضة" (عام 1947)، التي تحولت إلى نشيد قومي، هي مرآة عكست مرارة التحول نحو حقيقة الواقع، وانجلاء الحلم الصهيوني، مرارة غصت بها الأنفس إثر بناء الدولة عام 1948. وعلى غرار **حيا ورد**، بكت شاعرات أخريات في مرثيات مختلفة قتلى المعارك، وندبن حظ الثكالى والمرملات واليتامى والمعطوبين، وصورن فاجعة الموت ووقعها على الأمهات والآباء. وهذه اختيارات نهجت سبيلها من المعاصرات أندا

---

(19) Hannan Hever, "The Poetry of the National Body, Women Poets in the War of Independence", Theory and criticism 7 (1995) ; pp. 99-123 بالعبرية.

بينكرفيلد (Anda Pinkerfeld-Amir) وآيين تــور (Ayin Tur) ومــالكـا بَت مريام (Malkabat-Miriam) وراحيل حالفي (Rahel Chalfi). فـقـد رفضت هـذه الأخيرة لاحقا تبييض القتل، وإعلاء قيمة ذبح الفتيان. ونادت بضرورة إصاخة السمع لأهالي هؤلاء الذين قضوا، ورد الاعتبار للعزاء الإنساني للأمهات والأبناء والآباء بدل العمل على محو أو تجاهل الآلام كما هو دأب المجتمع الذكوري. لنمثل لذلك بقصيدة شاطئ تل أبيب التي تصور فيه الشاعرة مأساة أم ثكلى، قضى ابنها في حرب أكتوبر[20].

تنين سحاب بلع غيمة ضباب
ثم تكاثف الكل.
إلى أين تسير الحرب ؟
طُلي رصيف الهبوط بالأحمر والأصفر.
وكتب عليه تل أبيب.
طبول الداخل العميق لا تبالي
وفي السماء أشكال سوداء،
تجن ببطء. تمتد حلبة الصراع اللامحدودة
وفي طرفها ترسم صور بطيئة
رافعة مصوبة رأسا نحو فندق هيلتون الرائع.
إلى أين تمضي الحرب؟
تنين سحاب بلع غيمة ضباب
إلى أين تمضي الحرب؟
سحاب ناعم وطائرات تتهادى،
الجو يملأ الرئات
بملح حاد.
والشمس صورة باهتة
والعصافير تنقر كئيبة في الرمل
عضلات البحر تئن متوجعة،

---

(20) راحيل شالفي : ديوان "مقلاع الشمس"، 2002.

وامرأة وحيدة تتلفع شالا من النايلون هناك.
من تكون لتقف بوجه عاصفة البروق ؟
حتى اللوح الذي يقفز منه الغطاسون كان برتقاليا.
امرأة عجوز، شفتاها تردّدان :
كان ملاكا... هو كان ملاكا.

كما حافظت الشاعرة Vered في مسار تجربتها على تصوير الواقع الإسرائيلي، وتسخير الشعر أداة لتمثيل بعض ما كان يجري على الأرض. ففي دواوينها الأخيرة التي صدرت خلال الثمانينيات احتجاج على خمود وتراجع الروح القومية لدى الأجيال الإسرائيلية الصاعدة، وفقدانها الحوافز الاستيطانية مقارنة مع اندفاع وطموحات الأجيال الصهيونية الأولى البانية للدولة. تندد ورد في هذه الأشعار بتزايد النزوع نحو الرفاهية والدعة، وترسيخ القيم الحضارية المادية. وهو تحول تعزوه الشاعرة إلى أجيال المهاجرين الذين جاءوا من أفريقيا الشمالية واليهود العرب ومجموع الناجين من الاضطهاد النازي.

5- شاعرات سيفارديات :

على الرغم من أن نصف المجتمع الإسرائيلي يتكون من يهود سيفارديين شرقيين، فإن شعراء هاته الطوائف قليلون، وشاعراتهم قلة نادرة كتبن في سياق الحركة النسائية وبرزن في إطار التمرد على مفارقات المجتمع المشيدة على سيادة الأشكنازيم وهيمنتهم على مقاليد السلطة. نذكر من هؤلاء سيمحا زرماتي Simcha zarmati-Atzta (1927-1992) وبراخا سرّي (-1942) Bracha Serri، وأميرة هِس (-1943) Amira Hess، وميري بن سمحون (1954-1996) Miri Ben Simhon. وهن شاعرات تغنين بأصولهن الشرقية، وندبن حظهن السيئ في المجتمع الإسرائيلي، وقبله في المجتمع العربي والمجتمع الشرقي بوجه عام. نقرأ في قصيدة "مجرد فقيرة أمية أنا" ؛ للشاعرة Bracha Serri [21] :

---

(21) Tamar Hess : "Feminist Hebrew Poetry", PP. 345-357.
وانظر بعضا من قصائد مترجمة لبراخا سري في :
- Serri, Baracha "Five Poems : No More Important Men, and : Dish, and : I Came to You, and : When I Grow Up, and : Primitrivial"
في مجلة نشيم (نساء)، العدد 11، ربيع 2006، ص ص. 238-243.

فقيرة ومجرد أميةٍ أنا
محزن حقا ذلك بعضَ الشيءِ
ولكن الأمر ليس بالسيئ كلّه
تزوجت في العاشرة من عمري،
وفي كل سنة وهب لي طفل،
شكرا للرب الذي أعبد وأقدس
كلفني ذلك غاليا
فأنا لم أُعطَ أبدا فرصة التعلم
والحياة كانت دوما صراعا
يهزأ بي اليوم ابني الأكبر
لأني لا أعرف الكتابة.
يلزمني السؤال : كم الساعة ؟
وما ثمن السلع؟
تقابلني نظرات غامضة تعقبها قهقهات صاخبة
ثم نظرات غريبة.
فأنا مجرد أميةٍ فقيرةٍ
لم أمنح فرصة التعلم
يبدو العالمُ كلُه عارفا وفطنا، وحدي في الظلام الدامس، وفيه سأبقى دائما..
فأنا مجرد أمية فقيرة..

6- أثر الاضطهاد على الشعر النسائي

أسهمت وضعية اليهود في أوروبا وما لاقوه من اضطهاد في تشكيل المجتمع الإسرائيلي. وعلى الرغم من أن الاضطهاد النازي كان له وقع كبير في تأسيس هذا المجتمع، ومنحه الكتل الديموغرافية اللازمة لبقائه، سواء منها تلك التي فرت قبل الاضطهاد، أو تلك التي نزحت إثر نجاتها من فعل التقتيل النازي، فإن تأثير هذا العامل لم يكن وقعه على الشعر اليهودي بنفس الحجم. ذلك أن قليلا من الناجين من تبنى العبرية لغة صوغ وتعبير أدبي. فالكثير من النصوص النسائية حول

الاضطهاد النازي صيغ باللغة الأم لأولئك الأديبات. من الشاعرات اللواتي كتبن في الموضـوع Zelda التي تتساءل في قصيدة من دواوينها الأولى حول مصير الطوائف الأشكنازية في محيط عدواني يحترف الإبادة للساميين :

رباه، كيف تأمرني أن أثمر...أن أزهر
وقد غرستَ حياتي في وادي الموت ؟
كيف لي أن أزهر في يم دم إخوتي ؟
هل لي أن أسربل سعادة، واحمل ثمارا
أمام أجساد المقتلين وممزقي الأشلاء[22] ؟

كتبت Esther Raab قصيدة في ذم Adolph Eichmann، ونشرت Bat Miriam "قصائد الكيتو" وازنت فيها قيمة الشعر بعد الأحداث النازية(1946). ويضم المجموع الذي نشرته ليئا كولديبرغ بعنوان "من سكني القديم" (1940-1944) قصائد تأملية رثائية تتذكر فيها مرتع صباها في كوبنا، وتبكي فيه طفولتها التي هشمتها النازية إلى الأبد.

كما في أشعار الجيل الثاني والثالث من الشاعرات اليهوديات توجه نحو إعادة تقييم تجارب الآباء واستبطان آلامهم، وتعميق مدلولاتها الأخلاقية والرمزية في المجتمع الإسرائيلي. برزت في هذا الإطار من الأسماء شولاميت هاريين (Shulamith Hareven)، وديبوراه أمير (Devorah Amir)، وليئا إيني (Leah Aini) التي نظمت قصائد مختلفة صورت فيها وقع تجربة والدها في المعتقلات النازية عليها هي شخصيا، وعلى أسرتها : لنقرأ من إحداها :

يُركب والدي رقم العدد الموشوم على ذراعه،
وينصت لصفارة الإنذار.
هو لا يسمع بأذنه اليسرى
من أثر صفعة جلاد نازي.
ينصت بهذه الأذن كالأخرس، إذ تسمع أذنه السليمة أصوات كوابيس الليل
من دورا، وبونا، وأشويتز تأتيه من على القطارات...

-Tamar Hess : "Defiante Muse : Feminist Hebrew Poetry". (22)

يصيح أبي صيحة واحدة في الأسبوع،
كأنه يقول أنا بخير ؛
ثم يدير رأسه فوق الوسادة المبتلة وينام على جنبه،
موليا أذنه الميتة نحو حسرتي، نحو صرختي التي تمشي على أطراف الأصابع[23].

7- الشعر وحركات تحرر المرأة

يرتبط تاريخ الحركة النسائية في إسرائيل بتاريخ الفكر الصهيوني. وعلى الرغم من ذلك، فإن هذه الحركة تعرضت للتهميش أمام أولويات بناء الدولة. ولذلك نجد كثيرا من الشاعرات اللواتي بدأن مساراتهن الأدبية خلال الخمسينيات، لم تنظمن في قضايا الحركات النسائية إلا في أواخر السبعينيات تحت التأثير المباشر للحركات النسائية العالمية، ودعوات الحقوق المدنية في الولايات المتحدة وأوروبا. أسهم في هذا الاتقاد ترسيخ تعليم ذي حمولة أنكلوساكسونية في صلب الآداب العبرانية، امتد ليشمل طيفا من المقاربات المختلفة حول أدب المرأة. وقد ارتبطت حركية النضال من أجل المرأة على مستوى الشعر في هذه الفترة باسم Dahlia Ravikovitch الآنفة الذكر التي تعتبر أشعارها نقدا ذاتيا لصورة المرأة في اليهودية والمجتمع الإسرائيلي والأفكار المسبقة والجامدة حول دونيتها، وهي صورة تحولت فيها المرأة إلى كائن سلبي انتهى به الأمر للتمرد والغضب والثورة. ففي قصيدتها **دمية ساعة الحائط** تعرية وإدانة للصورة الشائعة عن ضعف المرأة واستسلامها، وتسليمها عن قناعة بتبعيتها للرجل. وفي أشعار Dahlia مراجعة ما بني من هذه الصورة حتى اقتنعت به المرأة، وأخذت تصدر عنهن مثل صور الجاذبية والفتنة، وما ارتبط بها من صور السحر والهستيريا اللتين تحيطان بكل أنثى. وقد قادت المراجعة العميقة للتمثيلات الراسخة حول المرأة إلى التموقع سياسيا، ومجابهة عدوانية المجتمع الممارسة على الشعب الفلسطيني، ورفض الحرب على لبنان[24].

---

(23) - **נוה, חנה. הישראליות בין זיכרון השואה לשיכחתה : דור ראשון, דור שני בסיפורה של לאה איני "עד שיעבור כל המשמר כולו". ביקורת ופרשנות, חוב' 34 (תש"ס), עמ' 115-145.**
نواح حنه : الإسرائيليات بيت ذكرى المحرقة ونسيانها : الجيل الاول والجيل الثاني في أدب ليئه إيني...

(24) داليا ريكوفيتش : "כל השירים" "كل الأشعار "هاكيبوتز هاميوحاد، 1995.

8- تحولات في الشعر النسائي المعاصر :

تيمات جديدة طرقتها الشاعرات المعاصرات. فمع Yona Wallach، يونا ولاش، على سبيل التمثيل، تم توظيف اللاوعي في الشعر الإسرائيلي ومُنح هامش أكبر للعجائبي، ولتفاصيل الرغبة والجنس، وسبر عمق اللاوعي والعقل الباطن. إنها شاعرة التزمت ببناء وتحليل أسس التجارب العاطفية والأيديولوجية وخلفيات المواقف الاجتماعية. وغالبا ما تلاقي أشعارها إقبالا وصدى كبيرين، منها : "أنثى الدب تحملني ؟ تروضني" و"أبسالوم". أضف إلى ذلك أن التوظيف المطنب والواصف إلى حد الإباحية للصور الشعرية لديها يجعل من نظمها أدبا ذي عمق تحريضي مخل بقواعد الاحتشام كما هو الحال تقريبا في "تيفلين".

كما يلاحظ على هذا الشعر أيضا تراجع تأثير الأدب الروسي والأوربي، وتزايد مطرد لتأثير الشعر الأمريكي الذي تستلهم وتحتذي تيماته الشاعرات الإسرائيليات : إيميلي ديكنسون (Emily Dickinson)، ومورييل روكيسر (Muriel Rukeyser)، وسيلفيا بلات (Sylvia Plath). فنوريت زاخاري (Nurit Zarchi) تعترف بهذا التأثير ؛ وتفصح ليئا أيالون (Leah Ayalon) عن إعجابها بهذا الأدب، وتتغنى بصوره ورموزه. وهو إعجاب وتأثر نتبينه في توظيف رموز الثقافة الأمريكية بكامل حمولاتها في الشعر الإسرائيلي، والأدب بوجه عام.

وصفت أشعار النساء غالبا من طرف النقاد العبرانيين بالبساطة والشفافية. ولعل ذلك ما جعل بعض الشاعرات المعاصرات، وهن يأخذن هذا الانتقاد بعين الاعتبار، ينظمن شعرا هو أقرب إلى النخبوية، موظفات فيه صورا تدخل في ما هو غرائبي، وتعتمدن في بنائه صور التناص المختلفة، وترفعن من خلاله تحدي التعبير والوصف باللغة العبرية، والكتابة في حقول ومواضيع ظلت على الدوام حكرا عل الأدباء الذكور. فقصائد راحيل حالفي (Rahel Chalfi) تبتدع شخصيات غرائبية، نمثل لإحداها في القصيدة التالية التي تحمل العنوان **ملكة ماء القدس**. وفيه تصور الشاعرة مدينة تغرق تحت حمولاتها الثقافية، وتتمكن من النهوض على الرغم من كل تهديدات الموت المحدق بها :

ملكة الماء في القدس
تغرق في التاريخ.
والتاريخ قاس وحصاده دقيق.
لم يكن هناك هواء فأبدعت
مجاذف تمخر عباب الذاكرة.
لملكة ماء القدس
تبان سباحة نُسج من ييديش
وملكة ماء القدس ترتمي على صخرة شاطئ من اللادينو،
وهي تخشى الماء الصاعد في العربية.
ليس لملكة ماء القدس بحر هاهنا،
لها تاريخ
يهودي، وهي ترفع
فقط.. ترفع رأسها
من الماء[25].

اختارت حالفي اعتماد وتجريب أشكال شعرية من العصر الوسيط مزاوجة بينها وبين صور عجائبية وتيمات توظف الرمز والثقافة والتاريخ... وفي هذا الاتجاه المعاصر، اختارت الأديبة **مايا بيجيرانو** (Bejerano maya) في قصائدها موضوعات تبدو بعيدة عن روح الشعرية، وعناصر الأدبية. فضدا على السائد والعادي، تعرض مايا في أشعارها لعلم الفلك، والحواسيب والخيال العلمي. موضوعات توظفها الشاعرة في دعوتها المتواصلة لتحرير المرأة من أعداء الحاضر المتربصين بحريتها في القادم من الأزمان[26]. وعلى السبيل ذاتها تواجه Agi Mishol بالنقد اللاذع مفاهيم تقديس العمل الزراعي في الأيديولوجية الصهيونية بالتحولات الكبرى في القيم والقناعات الجديدة لدى الأجيال الصاعدة. وتتجه الشاعرات المعاصرات إلى التعامل مع اللغة العبرية باعتبارها لغتهن الأم من خلال استكشاف إمكانات هذه اللغة وحدود قدراتها على التعبير الفني والتركيز على البعد الإناسي للجسد

---

(25) - **רחל חלפ: " שירים תת ימיים" ، הקבוץ המאוחד 1975.**

(26) - **רחל חלפי: " אהבת הדרקון "**(حب التنين)، هاكيبوتز هاميوحاد، 1995.

نتبين ذلك لدى ميري بن سمحون (Ben-Miri Simhon)، وإيفرات ميشوري (Efrat Mishori) وشارون هس (Sharon Hass) على وجه الخصوص[27].

من أبرز الظواهر المتصلة بالشعر النسوي اليهودي توجه الشاعرات لأدب الأطفال. فقد لعبن أدوارا طلائعية في تزويدهن عالم الطفولة بآداب عبرانية شملت القصص والشعر. فكثير من الشاعرات كتبن للأطفال أكثر مما كتبن للبالغين[28]. وتحقق الأديبات اليهوديات خلال ربع القرن الأخير طفرة نوعية في مراكمة إنتاج شعري متميز سمته الرئيسية قدرة متزايدة على الدفاع الشرس عن حقوق المرأة في المجتمع، والعمل على التحرر من قيود المتخيل المسكوك عن المرأة وقيود الفكر اليهودي التقليدي...

لنختم العرض ممثلين بقصيدتين طفوليتين تحتفلان بالصبا، اخترت قصيدة من أعمال كولدبيرغ، "الولد الشقي"، تليها أخرى بعنوان "قبعة سحرية".

كنت اليوم في بيت عمتي،
قلت سلاما، وقلت شكرا.
قلت عفوا، ومن فضلك.
سألت باستمرار، أممكن هذا ؟ وهل تسمحين؟
ولكنني لم أعرف كيف جرى ذلك،
(إذ) فجأة داخلني الولد الشقي،
وقلت : أنت غبية..
احمرت [وجنتا] أمي وقالت:
هذا مخجل.
وأبي قال، حقا هذا أمر غير مسلّ :
تلميذ في القسم الأول يتصرف كرضيع.
كيف لي أن أشرح لهم أن من فعل ذلك ليس أنا :

---

(27) -Tamar Hess : "Feminist Hebrew Poetry".

(28) حين حازت، على سبيل المثال، Anda Pinkerfeld Amir جائزة التقدير الأدبي، فقد كان ذلك إكراما لديوانها الموجه للأطفال. وهو ما ينطبق أيضا على التجربة الشعرية لـ Léa Goldberg مصنفة أهم الأعمال في هذا الباب.

إنه الولد الشقي الذي يداخلني أعماقي،
هو يحل بي دوما دون سابق إنذار،
الولد الشقي..

لعبت البارحة مع يوكيفيد.
أعطيتها سيارتي وقطارا،
تركتها تربح لعبة البلي :
بلية حمراء وبلية كبيرة.
ولكني لا أعرف كيف جرى ذلك.
فجأة داخلني الولد الشقي،
دحيتها فسقطت أرضا
وأمها صرخت :
إنسان متوحش وخطير.
خرجت جدتها وقالت :
لا تبك أنت تعرفين، جاد ولد شقي.
إذ ذاك قلت : حمارة أتان أنت.
في الحقيقة هذا أمر قبيح.
إنه الولد الشقي الذي يداخل أعماقي،
دوما ودون إنذار،
هذا الولد الشقي..

اذهب من هنا سألت إياه،
فأنا أريد أن أطرده
غير أنه يلتصق بي ويلتصق..
ولكن ليس لي خيار.
ما العمل ؟ ما أصنع بالولد الشقي ؟
لعله حين أكبر قليلا
يتركني .

قبعة سحرية

من كتاب "ما تصنع الأيائل"

كلَّ الأيام كلَّ الأيام
أحلم أن تكون لي قبعة سحرية.
قبعة صغيرة ، مزينة بريش.
تصنع ما أنا أريد.
ألبسها مثلاً وأقول :
يا قبعة اعملي سحرك، واجعليني أكبر
وفي الحال، أطولُ،
وجسمي يتمدد ، وأكبر أنا.
ولا أحد يكون مثلي في العالم كله، لأني طويلة، وأكبر من الكل.
والكل يتأملني بخوف وإكبار،
لأني كبيرة جدا.
وأمي مساء لن تقول :
"اذهبي للنوم، فالوقت متأخر"،
وأبي لن يجرأ بالقول :
"لا تتدخلي في حوار الكبار".
وحين أتحدث ينتبهون جميعاً
لأني الكبرى في العالم.

كل الأيام كل الأيام
أحلم أن تكون لي قبعة سحرية.
قبعة صغيرة، مزينة بريش.
تصنع ما أنا أريد.
ها في قلبي أمنية ثانية،

يا قبعة اجعلي لي سفينة..
وفي الحال تأخذني.. للبحر، إلى سفينة،
أجوب بها العالم
أسافر لجزر بعيدة لأرض غريبة.
أسافر جيئة وذهابا.
وأرى مدنا، وأناسا كثيرين،
فارسيين وهنودا وكوشيين،
ولن يعلم إنسان، ولن يفهم
أن بنتا صغيرة في البحر تسافر لوحدها.
وإن أحسست بحزن في البحر
أقول يا قبعة : إلى البيت عودي.
وأعود للبيت، ومن كل دولة،
لكل أصدقائي، أحضر هدايا،
وحولي يجلس أصدقاءٌ،
وأنا أحكي لهم حكايات،
ولا أحد يجرأ على القول لي الآن :
"عودا هي تتخيل قصص وهم".
كل الأيام كل الأيام،
أحلم أن تكون لي قبعة سحرية،.
لكن كيف، لكن كيف
يمكن الحصول على قبعة كهذه ؟
أمي وأبي لن أسأل،
فالكبار عادة لا يفهمون

ملحق متن القصائد العبرانية المترجمة :

قصيدة راحيل موربورغو : **אנסה אך הפעם**

רחל מורפורגו (1790-1719)

אנסה אך הפעם

אֲנַסֶּה אַךְ הַפַּעַם

אִם אוּכַל לָשִׁיר

מֵאֵצֶל הַסִּיר

רָחַקְתִּי מֵרֹב זַעַם:

מָאַסְתִּי הוֹן וָהֶבֶל

וְלָצֵאת מִסֵּבֶל

יִכּוֹנוּ רַגְלַי

צוּרִי יִגְמֹל עָלַי:

בִּרְכוֹתָיו יִרְעֲפוּן

אֶל טוּב הַצָּפוּן

אֲקַוֶּה אֶל הַחֶבֶל

הִנֵּה יוֹצֵר הָרִים

מַתִּיר אֲסוּרִים

יַתִּיר לִי מִכָּל-חֶבֶל.

וּבְיוֹם מִיתָתִי הוּא יוֹם שִׂמְחָתִי

בִּמְקוֹם קִינָה גִּילָה רִנָּה
וּתְמוּר שַׂקִּים לְבֻשׁוּ נָאִים
גַּם אֶל מָחוֹל מָחוֹל אֶמְחוֹל
כִּי גֵרוּשַׁי הֵם נִשּׂוּאַי

ראש חדש אייר תרכ״ו **רחל מורפורגו**

قصيدة المرآة :

מַרְאָה

?מְשׁוֹרֵר הַאִם אַתָּה
.הֵשַׁבְתִּי : לֹא
מִנַּפְשִׁי אֲנִי בּוֹרֵחַ
,לְתוֹךְ מַרְאָה וְנִכְנָס
שָׁם אֲנִי שׁוֹמֵעַ הֵד
וּמֵשִׁיב מִלִּים.

מתוך : שירים, כרך שני, ספריית פועלים, תשל״ג 1973.

שִׁירֵי סוֹף הַדֶּרֶךְ

أشعار نهاية الطريق

לאה גולדברג

א

הַדֶּרֶךְ יָפָה עַד מְאֹד - אָמַר הַנַּעַר.
הַדֶּרֶךְ קָשָׁה עַד מְאֹד - אָמַר הָעֶלֶם.
הַדֶּרֶךְ אֲרֻכָּה עַד מְאֹד - אָמַר הַגֶּבֶר.
יָשַׁב הַזָּקֵן לָנוּחַ בְּצַד הַדֶּרֶךְ.

צוֹבְעָה הַשְּׁקִיעָה שֵׂיבָתוֹ בְּפָז וְאֹדֶם,
הַדֶּשֶׁא מַבְהִיק לְרַגְלָיו בְּטַל-הָעֶרֶב,
צִפּוֹר אַחֲרוֹנָה שֶׁל יוֹם מֵעָלָיו מְזַמֶּרֶת:
-הֲתִזְכֹּר מַה יָּפְתָה, מַה קָּשְׁתָה, מָה אָרְכָה הַדֶּרֶךְ?

ב

אָמַרְתָּ: יוֹם רוֹדֵף יוֹם וְלַיְלָה - לַיְלָה.
הִנֵּה יָמִים בָּאִים - בְּלִבְּךָ אָמַרְתָּ.
וַתִּרְאֶה עֲרָבִים וּבְקָרִים פּוֹקְדִים חַלּוֹנֶיךָ,
וַתֹּאמַר: הֲלֹא אֵין חָדָשׁ תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ.

וְהִנֵּה אַתָּה בָּא בַּיָּמִים, זָקַנְתָּ וְשַׂבְתָּ,
וְיָמֶיךָ סְפוּרִים וְיָקָר מִנְיָנָם שִׁבְעָתַיִם,
וַתֵּדַע: כָּל יוֹם אַחֲרוֹן תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ,
וַתֵּדַע: חָדָשׁ כָּל יוֹם תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ.

ג

לַמְּדֵנִי, אֱלֹהַי, בָּרֵךְ וְהִתְפַּלֵּל
עַל סוֹד עָלֶה קָמֵל, עַל נֹגַהּ פְּרִי בָּשֵׁל,
עַל הַחֵרוּת הַזֹּאת: לִרְאוֹת, לָחוּשׁ, לִנְשֹׁם,
לָדַעַת, לְיַחֵל, לְהִכָּשֵׁל.

לַמֵּד אֶת שִׂפְתוֹתַי בְּרָכָה וְשִׁיר הַלֵּל
בְּהִתְחַדֵּשׁ זְמַנְּךָ עִם בֹּקֶר וְעִם לֵיל,
לְבַל יִהְיֶה יוֹמִי הַיּוֹם כִּתְמוֹל שִׁלְשׁוֹם.
לְבַל יִהְיֶה עָלַי יוֹמִי הֶרְגֵּל.

"כתבי לאה גולדברג, שירים", כרך שני, ספרית פו

{EMBED Word. Document.8\s}

راحيل حالفي : ديوان "مقلاع الشمس"، 2002.

שפת־ים תל־אביב בחורף 1974

עֲנַן־תַּנִּין בָּלַע עֲנַן־עָנָן.
הַכֹּל סָמִיךְ
וּלְאָן הָלְכָה הַמִּלְחָמָה?
הַמֵּזַח צָבוּעַ אָדֹם וְצָהֹב
וְכָתוּב עָלָיו Tel-Aviv.
תֻּפֵּי הַתְּהוֹמוֹת אֲדִישִׁים.
בַּשָּׁמַיִם צוּרוֹת אֲפֵלוֹת
מִשְׁתּוֹלְלוֹת לְאַט. זִירַת הָאָבְקוּת אֵינְסוֹפִית
בְּקֶצֶב מַצְלֵמָה אִטִּית.
מָנוֹף מִזְדַּקֵּר מֵעַל מְלוֹן סוּפֶּר־
הִילְטוֹן. וּלְאָן הָלְכָה הַמִּלְחָמָה.
עֲנַן־תַּנִּין בָּלַע עֲנַן־עָנָן. לְאָן
הָלְכָה הַמִּלְחָמָה. לְמַעְלָה בָּעֹמֶק
עֲנָנוֹת רַכּוֹת וּמְטוֹסִים מְתַנִּים אֲהָבִים.
הָאֲוִיר מְמַלֵּא אֶת הָרֵאוֹת
בְּמֶלַח חַד וּצְחוֹק.
הַשֶּׁמֶשׁ הִיא תַּצְלוּם דָּהוּי.
צִפֳּרֵי־חוֹף מְנַקְּרוֹת אֲפֹרוֹת בַּחוֹל.
הַיָּם - שְׂרִירָיו נֶאֱנָקִים.
אִשָּׁה בּוֹדֶדֶת עִם מִטְפַּחַת נַיְלוֹן
לְרֹאשָׁהּ מַה הִיא לְעֻמַּת
סוּפַת בְּרָקִים.
גַּם הַמַּקְפֵּצָה צְבוּעָה כָּתֹם.

אִשָּׁה זְקֵנָה, שְׂפָתֶיהָ מְנַסּוֹת:
הוּא הָיָה מַלְאָךְ
הוּא הָיָה מַלְאָךְ

לאה גולדברג

הָיִיתִי הַיּוֹם בְּבֵית הַדּוֹדָה,
ד אָמַרְתִּי 'שָׁלוֹם' וְאָמַרְתִּי 'תּוֹדָה',
אָמַרְתִּי 'סְלִיחָה' וּ'בְבַקָּשָׁה',
שָׁאַלְתִּי תָּמִיד: 'זֶה מֻתָּר? אַתְּ מַרְשָׁה?'
וְאֵינֶנִּי יוֹדֵעַ כֵּיצַד זֶה קָרָה –
לְפֶתַע נִכְנַס בִּי הַיֶּלֶד הָרַע
וְאָמַרְתִּי: 'אַתְּ טִפְּשָׁה!'.

וְאִמָּא הִסְמִיקָה מְאֹד וְאָמְרָה:
'נוֹרָא! תִּתְבַּיֵּשׁ! זֶה אָיֹם וְנוֹרָא!'
וְאַבָּא אָמַר: 'בֶּאֱמֶת זֶה לֹא צָחוֹק!
תַּלְמִיד כִּתָּה אָלֶף נוֹהֵג כְּתִינוֹק!'
אֵיךְ אַסְבִּיר לָהֶם שֶׁזֶּה לֹא אֲנִי?
זֶה הַיֶּלֶד הָרַע שֶׁנִּכְנָס לִי בִּפְנִים –
תָּמִיד הוּא נִכְנָס בִּי בְּלִי שׁוּם אַזְהָרָה,
הַיֶּלֶד הָרַע.

שִׂחַקְתִּי אֶתְמוֹל בֶּחָצֵר עִם יוֹכֶבֶד
נָתַתִּי לָהּ אוֹטוֹ שֶׁלִּי וְרַכֶּבֶת,
נָתַתִּי לָהּ לִזְכּוֹת בַּגֻּלָּה
הֲכִי אֲדֻמָּה וַהֲכִי גְדוֹלָה!
וְאֵינֶנִּי יוֹדֵעַ כֵּיצַד זֶה קָרָה –
לְפֶתַע נִכְנַס בִּי הַיֶּלֶד הָרַע,
דָּחַפְתִּי אוֹתָהּ וְהִיא נָפְלָה.

וְאִמָּא שֶׁלָּה כָּעֲסָה וְאָמְרָה:
'פֶּרֶא אָדָם! אָיֹם וְנוֹרָא!'
וְסַבְתָּא שֶׁלָּה יָצְאָה וְאָמְרָה:
'אַל תִּבְכִּי, אַתְּ יוֹדַעַת שֶׁזֶּה יֶלֶד רַע!'
אָז אָמַרְתִּי לָהּ: 'חֲמוּרָה!'
בֶּאֱמֶת, זֶה אָיֹם: הֵם אֵינָם מְבִינִים –
זֶה הַיֶּלֶד הָרַע שֶׁנִּכְנָס לִי בִּפְנִים,
תָּמִיד הוּא נִכְנָס בְּלִי כָּל אַזְהָרָה,
הַיֶּלֶד הָרַע!

'לֵךְ מִפֹּה!' אֲנִי מְבַקֶּשֶׁת אוֹתוֹ,
כִּי אֲנִי רוֹצָה לְגָרֵשׁ אוֹתוֹ.
אֲבָל הוּא נִטְפָּל וְנִטְפָּל!
כְּבָר נִסִּיתִי הַכֹּל, אֲבָל אֵין לִי בְּרֵרָה.
מָה לַעֲשׂוֹת בּוֹ בַּיֶּלֶד הָרַע?
אוֹ אוּלַי – כְּשֶׁקְּצָת אֶגְדַּל –
יַעֲזֹב אוֹתִי וַחֲסָל?

ترجمة مقال يهوشوع بلاف :
«عندنا في الأندلس عندنا في المغرب»
(لماذا يتعمد موسى بن ميمون حينما يتحدث عن أسلوب أو طريقة استعمال العبارة الشائعة "عندنا")[1]

السعدية المنتصر

في البداية قبل تقديم ترجمة المقال من اللغة العبرية إلى العربية، ارتأينا إعطاء نبذة موجزة عن حياة ومؤلفات هذا الفيلسوف والمفكر العظيم. ولد موسى بن ميمون - ويعرف عند العرب بأبي عمران عبيد الله - سنة 1135م بمدينة قرطبة بالأندلس، ينتمي إلى أسرة يهودية عريقة في العلم وذات حسب ونسب، فوالده الربي ميمون بن يوسف كان قاضيا وعالما في علوم شتى، وزعيم الطائفة اليهودية. نهل من معارف العلوم الدينية اليهودية، والعلوم الطبيعية والفلسفية، وكان لهذا التنوع الثقافي أثر كبير على تربية وتعليم ابنه موسى في عدة مجالات علمية. وبالفعل فقد كانت مدينة "قرطبة حافلة بالعلماء والفلاسفة من المسلمين واليهود في ذلك العهد، وكانت كرسي المملكة في القديم، ومركز العلم، ومنار التقى، ومحل التعظيم والتقديم، كما كانت أعظم مدينة بالأندلس، وليس لها في المغرب شبيه في كثرة الأهل وسعة الرقعة، وبها كانت ملوك بني أمية، ومعدن الفضلاء، ومنبع النبلاء"[2]. ازدهرت إذن بقرطبة مختلف العلوم العربية والعبرية، ولقد تركت هذه البيئة الثقافية أثرا قويا على المسار العلمي لموسى بن ميمون.

---

(1) مجلة : מסורות , מהקרים במסורות הלשון ובלשונות היהודים، ירושלים1993،ע' 43-50.

• كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية

(2) إسرائيل ولفنسون (أبو ذؤيب)، حياته ومصنفاته، بيروت، 2006، ص. 3.

لكن ما أن بلغ ابن ميمون سنه الرابعة عشر حتى تغير مجرى حياته، ذلك أن الموحدين فتحوا مدينة قرطبة، وشعُر اليهود بأن ما كان من قبلُ لن يدوم. وهكذا ستجد أسرة ابن ميمون نفسها مجبرة على مغادرة مدينة قرطبة الخالدة، وستهاجر إلى ألميريا جنوب الأندلس التي كانت تحت الحكم المسيحي سنة 1143، والتي كان قد حل بها في ذلك الوقت الفيلسوف العربي المسلم أبو الوليد محمد بن رشد الذي كان هو الآخر من أهل قرطبة وأجبر على مغادرتها، بسبب نزعته الفلسفية التي جلبت عليه الكثير من المشاكل. لكن على الرغم من هذا التنقل والترحال، فإن ذلك لم يمنع ابن ميمون من الدرس والتحصيل في مختلف العلوم. ففي هذه الفترة بدأ يقرأ "علوم الفلك والمنطق والحساب والفلسفة، وأخذ يتمرن في الطب، ويظهر أنه اجتمع بولد بن أفلح الإشبيلي في أثناء إقامته بالمرية كما قرأ على أحد تلاميذ الفيلسوف أبي بكر بن الصائغ علم الفلك"[3]. وعلى الرغم من معاصرته لابن رشد فإنه لم يتصل به مباشرة وإنما اطلع على جميع مؤلفاته لمدة طويلة ونهل من علومه. فقد "شهد هو نفسه بذلك، عندما أخبر أحد تلامذته، بأنه اطلع على كل ما ألفه ابن رشد، باستثناء كتاب الحس والمحسوس"[4]. أقامت أسرة موسى بألميريا حوالي اثني عشر سنة ثم رحلت فيما بعد إلى المغرب سنة 1160، وسيكون المغرب هو الوجهة الجديدة للعائلة حيث ستقيم بمدينة فاس، رغم أن الوضع فيها لم يكن أفضل مما كان عليه بالأندلس بسبب التعصب الديني وسوء معاملة اليهود من طرف عبد المومن الكومي. وبمدينة فاس سينهي موسى بن ميمون دراسته في العلوم الدينية على يد العلامة يهودا هكوهن بن سوسان، كما أنه تابع دراسته للفلسفة والطب وعلم الهيئة. وهكذا كتب في فاس مقالته الشهيرة في "صناعة المنطق" التي تأثر فيها تأثرا واضحا بالفارابي[5]. "وفي فاس أيضا سيبدأ موسى بن ميمون بحماس، كتابة شرحه الكبير على المشنا الذي سماه

---

(3) ولفنسون إسرائيل، **موسى بن ميمون حياته ومصنفاته**، ص 7.

(4) أحمد شحلان، **ابن رشد والفكر العبري الوسيط**، الطبعة الأولى، مراكش 1999، ص. 201.

(5) حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ترجمة أحمد شحلان، مطبعة النجاح الجديدة، 2000، ص ص. 158-159.

"السراج". وفي سنة 1160 نشر ابن ميمون رسالة باللغة العربية سماها "رسالة في تقديس الاسم" حث فيها الجماهير اليهودية على التمسك بالعروة الوثقى، والثبات على النوازل والكوارث التي يريد الله بها أن يمتحن شعب إسرائيل"[6].

مرة أخرى وبعد وفاة عبد المومن الكومي سنة 1164م، سيضيق الخناق على اليهود على يد ابنه أبي يعقوب يوسف الذي أمر بقتل كل من خولت له نفسه البقاء على الدين اليهودي ورفض اعتناق الإسلام. فكان من بين الذين أعدموا العالم يهودا هكوهن بن سوسان أستاذ موسى بن ميمون الذي اختار الموت على أن يرتد عن دينه. من المؤكد أن عائلة ابن ميمون كانت ستلقى نفس المصير لولا شهادة أحد العلماء المسلمين أبي العرب ابن معيشة على صحة إسلامهم[7]. تحت هذه الإكراهات بسبب التعصب الديني، وجدت أسرة ابن ميمون نفسها مكرهة على مغادرة المغرب سنة 1165 في اتجاه فلسطين عن طريق البحر، حيث أقاموا بمدينة عكا نصف سنة. وهنا أيضا لم يسمح لهم المناخ السياسي تحت الحكم الصليبي بالبقاء في فلسطين، ففضل موسى وأخوه داوود وأختهم الرحيل إلى مصر، في حين بقي والدهم ببيت المقدس إلى أن وافته المنية هناك. وفي ظل ثقافة التسامح والحرية السائدة في مصر، وجد موسى بن ميمون مناخا ملائما لإنهاء مشروعاته العلمية التي بدأها و لم يستطع تحقيقها في أسفاره العديدة من الأندلس إلى المغرب، على إثر الاضطهاد والتعصب الديني. في البداية استقر موسى بمدينة الإسكندرية ثم انتقل فيما بعد إلى مصر الفسطاط فأقام وسط الأعيان من المسلمين واليهود الأغنياء. عائلة موسى كانت هي الأخرى ذات ثروة وجاه حتى قبل وصولها إلى مصر، فموسى وداوود اشتهرا بالتجارة في الأحجار الكريمة[8]. غير أن أخاه، وهو التاجر الرحال سيلقى حتفه غرقا في سفينة كان على متنها في البحر الهندي. وبموته سيعيش موسى ضائقة مالية وسيعاني الحزن لفترات طويلة بسبب فقدانه لأخيه. إلا أن هذه المحن والمعاناة لم تضعف عزيمة وحماس هذا المفكر العظيم، بل ظل يواصل أبحاثه بحزم وثبات قوي سواء في مجالس علمية، أو في التأليف في الفلسفة والفلك، والطب.

---

(6) ولفنسون، **موسى بن ميمون حياته ومصنفاته**، ص. 7.

(7) حاييم الزعفراني، **المرجع نفسه**، ص. 160.

(8) ولفنسون، **موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته**، ص. 10.

ومن بين العلماء الذين كانوا يحضرون هذه المجالس العلمية لابن ميمون نذكر أحبهم إليه يوسف بن عقنين الذي يعرف عند العرب باسم يوسف بن يحيى بن إسحق السبتي المغربي أبي الحجاج[9]. فقد اشتهر ببراعته في مجال الطب وله فيه عدة مؤلفات نذكر منها على سبيل المثال : "مقالة في طب النفوس الأليمة ومعالجة القلوب السليمة" و"مقالة انكشاف الأسرار وظهور الأنوار"[10]. أصبح موسى بن ميمون رئيسا للطائفة الإسرائيلية بمصر، يدافع عن حقوق اليهود، وينفذ مشروعاته المختلفة، و لم يسبق له أن قبل أي مكافأة مالية على خدماته في منصب الرئاسة. ومن أعماله أنه غير بعضا من عادات يهود مصر كتحريمه للتعاويذ קמיאות التي كانت منتشرة لدى الطبقات الشعبية. كما عرف بجدله وانتقاده القوي لفرقة القرائين الذين لا يعترفون بتعاليم التلمود[11].

مكنته خبرته ومهارته العالية في الطب من احترافه له وبرع في إتقانه، و لم يبخل بتلقين صناعة الطب لطلبته اليهود والمسلمين بالقاهرة. ورغم كونه الطبيب الخاص في قصر الملك الأفضل علي بن صلاح الدين يوسف، فإن لم يمنعه من معالجة المرضى على اختلاف الملل والنحل.

وألف في الطب عدة مقالات، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :

- "فصول في الطب" أو "فصول موسى".
- مقالة في البواسير.
- مقالة في الربو.
- مقالة في شرح فصول إبقراط.
- مقالة في بيان الأعراض[12].

---

(9) ولفنسون، المرجع نفسه، ص. 11.

(10) ولفنسون، المرجع نفسه، ص. 13.

(11) ولفنسون، المرجع نفسه، ص. 19.

(12) للإحاطة بهذا الموضوع عن المصنفات الطبية لابن ميمون، أنظر : عبد الرحمان بدوي

- A. Badaoui, bibliographie de Maimonide, textes du colloque tenu à l'Unesco, Paris, 1985.

وإلى جانب مؤلفاته الطبية، اشتهر موسى بن ميمون بكتبه الخاصة بالشريعة اليهودية، وبمؤلفاته الفلسفية التي بلغ فيها أعلى مراتب العلم والمعرفة.

ألف موسى بن ميمون أثناء إقامته بالمرية، رسالتين وكان عمره آنذاك لا يتجاوز الثالثة والعشرين. الرسالة الأولى في "حسبان الميقات للأعياد اليهودية" لمعرفة الأشهر العبرية القمرية من السنة الشمسية وضبط الأعياد اليهودية(13). "وعلى العموم فهذا المصنف الصغير يظهر روح النظام والبحث المنطقي اللذين امتاز بهما في جميع مدوناته الكبيرة"(14). أما الرسالة الثانية فكانت في علم المنطق ويذكر في مقدمة هذه الرسالة "أن المنطق لا يعد علما قائما بذاته، بل هو وساطة إلى تمرين التلميذ والمعلم على البحث وتنظيم التفكير تنظيما معقولا، وهو للعقل كالقواعد للغة، فكما تعين القواعد على فهم اللغة يرشد المنطق إلى مسالك الضبط وتنظيم العقل..."(15).

وقبل أن يهاجر ابن ميمون إلى المغرب بدأ تأليفا مفصلا لشرح كتاب المشنا، "غير أن الأسفار الكثيرة وما حل به من موت أبيه وأخيه عاقه عن إتمام بحثه إلى أجل، ولما كتب له التغلب على المصاعب والمتاعب أكمل تفسيره هذا سنة 1168م، وقد بلغ إذ ذاك الثالثة والثلاثين من عمره، وسماه كتاب السراج، وقد وضع في صدره بحثا وافيا عن تاريخ نشأة الرواية والإسناد عند اليهود"(16). فهذا المؤلف في عمقه يعكس الأولوية التي يسندها ابن ميمون للحقيقة والعقل والعلم، والتي "جعلته في كثير من الأحيان، يحيد عن المعتقد الموروث، وجعلته يعبر عن آراء وأفكار تخصه، بل عده بعضهم بسببها من المبتدعة. فكتابه "**السراج**" الذي هو شرح لـ "**المشنا**" كان يخفي في طياته عدم الانقياد إلى المألوف، الذي يظهر أن منتقديه المعاصرين له لم يلحظوه، لأن هذا الكتاب لم يتعرض في زمانه لمعارضة معلنة. لقد نهج فيه في واقع الأمر، منهجا ديداكتيا وتربويا، استقاه بطبيعة الحال من ابتعاده عن النهج التقليدي الذي خطته التوراة"(17). ومما تجدر ملاحظته أن كتاب "**السراج**" لم يلق رواجا كبيرا لدى طائفة يهود الشرق و لم تقبل عليه إقبالا كبيرا، لكن على عكس ذلك فقد حقق

- Juan Vernet, ce que doit la culture aux Arabes d'Espagne, Sinbad, 1985, p. 118. (13)

(14) ولفنسون، **موسى بن ميمون حياته ومصنفاته**، ص. 42.

(15) ولفنسون، **المرجع نفسه**، ص. 42.

(16) ولفنسون، **المرجع نفسه**، ص. 43.

(17) حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ترجمة أحمد شحلان، ص. 168.

الكتاب نجاحا باهرا وانتشارا واسعا لدى يهود المغرب الأقصى والأندلس وجنوب فرنسا، حيث أخذ كبار الأدباء يقبلون عليه إقبالا عظيما لترجمته إلى اللغة العبرية مثلما فعل المترجم شموئيل بن تبون، ويهودا الحريزي في ترجمته لبعض أجزائه. كما تمت ترجمته فيما بعد إلى لغات أخرى كاللاتينية والألمانية والإسبانية. وإذا كان موسى بن ميمون قد بلغ أوج العطاء الفكري بتدوينه لكتاب **السراج**، فإنه استمر في التأليف ليحقق درجة عالية لم يبلغها غيره من مفكري اليهود في العصور الوسطى، حينما ألف كتابه المسمى "**تثنية التوراة**" משנה תורה "الذي سيحدث ثورة اجتماعية في حياة اليهود الدينية[18]. أوضح ابن ميمون في مقدمة كتابه دوافع التأليف : "بسبب الجور الذي نال نصوص التلمود، نظرا وفهما، ولأن الزمان جار على شروحها وما يتصل بها من أحكام شرعية، فإني شرعت في تأليف مدونة للتشريع تتضمن كل الوصايا الواردة في التوراة...، وتلك الواردة في التلمود والفقه الربي، مما سيصبح مرجعا يغني عن غيره"[19].

لكن إشعاعه العلمي وعطاءه الفكري لم يتوقف عند هذه المؤلفات، بل استمر ليتألق بمؤلفه الفلسفي מורה הנבוכים "**دلالة الحائرين**" بحيث يعتبر هذا الكتاب "ذروة التفكير اليهودي الفلسفي في القرون الوسطى، وهو تفكير لا يزال يخصب العقلية اليهودية إلى يومنا هذا. ومما لاشك فيه أن ظهور التفكير الفلسفي الديني اليهودي في القرون الوسطى إنما هو نتيجة لاتصال اليهود بالحضارة الإسلامية الفلسفية"[20].

وضع ابن ميمون كتابه هذا بإلحاح من تلميذه المفضل يوسف بن عقنين الذي رحل إلى الشام والعراق. "لقد كتب ابن ميمون هذا الكتاب إليه ولأمثاله من الحائرين ومن شأنه أن يشفي سقم قلقهم وأن يجعلهم بهذه الطريقة، يسلكون مسلك الكاملين في العقل...لكن عليهم، بعد أن يصبحوا فلاسفة، أن لا يألوا جهدا من أجل البقاء في حظيرة ذوي جلدتهم"[21].

---

(18) ولفنسون، **موسى بن ميمون حياته ومصنفاته**، ص. 45.

(19) حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ص. 167.

(20) ولفنسون، **المرجع نفسه**، ص. 58.

(21) حاييم الزعفراني، **المرجع نفسه**، ص ص. 166-167.

لا يخفى علينا كذلك أن موسى بن ميمون كان عالما وفيلسوفا يهوديا كتب جميع مؤلفاته في جميع العلوم باللغة العربية بحرف عبري، ما عدا كتاب "משנה תורה" "تثنية التوراة" الوحيد الذي حرره بالعبرية ويعرف بـ "יד חזקה" "اليد القوية".

بحيث كان "يستعمل لغة عربية غنية بالمفردات، بعيدة عن التكلف، ولعلها من أجود ما أنتجه العقل اليهودي في الأساليب العربية النثرية... وتشتمل عبارات موسى على ألفاظ عامية شائعة في اللهجات العربية بمصر والمغرب والأندلس"[22].

والمقال الذي قمنا بترجمته يعكس جانبا من لغة موسى واستعماله لهذه العبارات العامية المألوفة في مختلف هذه البلدان التي استقر بها.

عنوان المقال :

אצלנו באלאנדלוס, אצלנו במגרב" "عندنا بالأندلس، عندنا بالمغرب"

ليهوشوع بلاف[23].

حينما يتحدث المتكلم عن الاستعمال المألوف **אצלנו** "**عندنا**" فإنه يستعمل هذه العبارة من وجهة نظر inclusive [عامة]، بحيث يقحم نفسه ضمنيا مع جمهور سامعيه، لكنه يستعمله أيضا بمفهوم exclusif [خاص]، حينما يختزله فيما يتعلق به هو ويبتعد عن جمهوره المتلقي. إن المتحدث الذي يختلف مكان تواجده عن جمهور سامعيه، يتحدث عما كان مقبولا وشائعا في مكان تواجده، مثل الاستعمال الشائع لـ "**عندنا**" بخلاف طريقة أو أسلوب الجمهور المتلقي.

عندما استعمل موسى بن ميمون مرارا **אצלנו** "**عندنا**"، فإنه كان يخفي أو يشير بلغة غامضة وبدون تقديم إضافات مفصلة، لأننا "نسميه نحن" كذا وكذا. لكنه أحيانا يكتب عن هذا الاستعمال "عندنا في الأندلس" وعما "نسميه بالأندلس" وأكثر من هذا فإنه يتحدث مرارا عن استعمال "عندنا بالمغرب" أو "في بلاد غربنا". يعتبر A. Geiger أبراهام كيكر[24] أول من حاول تحليل طرق هذا

---

(22) ولفنسون، **موسى بن ميمون حياته ومصنفاته**، ص. 122. أيضا : أحمد شحلان، **ابن رشد والفكر العبري الوسيط**، ص. 145.

(23) مجلة : מסורות , מחקרים במסורות הלשון ובלשונות היהודים , ירושלים 1993 , ע'43-50.

(24) A. Geiger, Moses ben Maimoun, studien, Breslau, 1850, pp. 60-61. -

الأسلوب وفي اعتقاده، فإن אצלנו "عندنا" وغيرها في كتابات موسى بن ميمون استعملت دائما بمعنى inclusif عام، وموسى بن ميمون يقصد بها دائما مكان تواجده وقت كتابته لهذه الأقوال، حينما يضم إليه جمهور القراء : فعندما يكتب "عندنا بالأندلس" أي حينما كان يقطن آنذاك الأندلس، بينما في "عندنا بالمغرب" فقد استعمله عندما كان بشمال إفريقيا. أما بالنسبة لمقامه المتميز بمصر وأيضا بفلسطين فإنه لم يستعمل قوله "عندنا"، التي انضافت على يد الصقر العظيم [لقب لموسى بن ميمون] في مراحل جد متأخرة. وجاء بعد A. Geiger أبراهام كيكر، H. Kromer حاييم كرومر[25] عندما نشر تفسير المشنا حول פסחים أعياد الفصح فقد استنتج من خلال أقوال موسى بن ميمون "عندنا في جزيرة الأندلس" أنه عندما كتب تفسيره لعيد الفصح كان وقتها بالأندلس. غير أنها تبقى فقط وجهة نظر.

وحقا فإن I. Freidlander إسرائيل فريدلاندر[26] في تحليله المفصل للعبارة عند موسى بن ميمون، لاحظ أن ابن ميمون استعمل عبارة "عندنا في الأندلس" أيضا في كتابه "**الفرائض الدينية**" "**ספר המצוות**" ومعلوم أن هذا الكتاب لم يكتب بالأندلس. بالإضافة إلى هذا حتى في تفسيره للمشنا في סדר טהרות باب "الطهارة" إلى جانب الإشارات المختلفة لتوظيف عبارة "عندنا في المغرب" التي استعملت مرة واحدة إلى جانب "نسميها بالأندلس". من هنا استنتج فريدلاندر بأن موسى بن ميمون يتحدث عن الأندلس ليس كمكان لإقامته وتواجده، وإنما فقط كمكان لتوجيه خطابه. فـ "عندنا في الأندلس" تدور حول الاستعمال المألوف في الأندلس. أي لدى الأندلسيين وليس عند الناس الذين يقيم بينهم موسى بن ميمون. مقارنة بهذا هناك استعمال لـ "عندنا" من منظور Exclusif يخص الأندلس، فموسى بن ميمون وفق وجهة نظر فريدلاندر، استعمل نفس العبارة "عندنا" بمعنى Inclusif عام في ملابسات أخرى عندما يقول : "عندنا في المغرب" فهي حينما يقول "عندنا" بصورة غير محددة، فهو يقصد هنا دائما شمال إفريقيا المكان الذي كتب فيه موسى بن ميمون عدة فقرات تحتوي على هذه العبارات، بحيث يقصد بـ "عندنا" مجموع جمهور قرائه: هكذا فاستعمال "عندنا" يعني بدل "كلانا" أنا وأنتم موجودون.

- H. Kromer, Maimonides kommentar zum tractat pesachim, berlin, 1901, p. 9. (25)

- Friedlaender, Arabisch-Deutsches lezicon zum sprachgebrauch des Maimonides, Frankfurt, (26) 1902, pp. 18-19.

لكن يبقى اقتراح فريدلاندر قابلا لأن يفند ويدحض، فاستعمال "عندنا" بمعنيين متناقضين : Exclusif وInclusif خاص وعام لا يخلو من صعوبة وتعقيد، بحيث لا يجوز أن يتحدث هكذا بأنه ليس مؤكدا أن "عندنا" تخفي عن قصد بالضبط "عندنا بالمغرب"، بمعنى "عندنا" بصورة عامة، وليس "عندنا بالأندلس" بمعنى "عندنا" على نحو Exclusif خاص استثنائي[27]، حسب ما شرحه فريدلاندر.

مقابل هذا أريد أن أقترح، أنه دائما كلما استعمل موسى بن ميمون عبارة "عندنا" أو عبارات أخرى مماثلة، فإنه يقصد الاستعمال الشائع في مسقط رأسه بالأندلس، أو كلما كتب "عندنا بالمغرب" فإنه لا يخص طريقة شائعة في شمال إفريقيا، وطريقة أخرى مألوفة في الأندلس، وإنما وفق أسلوب متعارف عليه في شمال إفريقيا وفي الأندلس. وهذا يعني أن المغرب جزء من الأندلس، ولا يعني هذا بالضرورة شمال إفريقيا لوحدها وإنما أيضا شمال إفريقيا والأندلس. كذلك لأن "المغرب" يقصد به الأندلس لوحده، أي تمييز إحدى البلدان التي في المغرب. في جميع الأحوال فإن استعمال "عندنا" في كتابات موسى بن ميمون يوحي دائما بالمعنى Exclusif الخاص ويقصد به الأندلس مكان ولادته. إنني هنا كما يفهم من ذلك لا أنكر، بأن "المغرب" في حد ذاته عند موسى بن ميمون يمثل شمال إفريقيا لوحده لتمييزه عن الأندلس، مادام موسى بن ميمون قد كتب : "وهذا العمل عندنا مشهور معمول في جميع الغرب والأندلس"[28]. فهو إذن يقابل هنا מערב "الغرب" (الذي لا يقابل في الاستعمال المغرب) بالأندلس. وكمثال لذلك يقول : "وهو كثير جدا في بلاد الغرب وجزيرة الأندلس، والأندلس يسمونه الخرشف واسمه المشهور في الغرب إفزان المقلوب"[29]. لكن استعمال "المغرب" كإشارة للأندلس، اتصل بالضبط فيما يخص "الخرشف" الذي يعرف في المغرب أيضا "بالخرشف". فلنفترض أن ما رأيناه لحد الآن، هو بالضبط الذي سمي هكذا بالأندلس، وإن اختلف الإسم في شمال إفريقيا. ولا شيء سوى أنه يقصد هنا الأندلس لا غير[30].

---

(27) رغم أن المغرب جزء من الأندلس.

(28) תשובות أجوبة موسى بن ميمون، ص. 341.

(29) تفسير المشنا، طبعة قافح، 1971، ص. 12.

(30) يهوشوع بلاف، صاحب المقال "عندنا في الأندلس عندنا في المغرب"،ص. 45.

لكن بالنسبة للجغرافيين المتخصصين فالمغرب يضم أيضا الأندلس[31]، وكان من الأولى أن يدققوا في استعماله للإشارة إلى شمال إفريقيا لوحده. وفي الحقيقة فالشيء الأساسي أن موسى بن ميمون سمى "المغرب" بـ "الغرب" للدلالة على شمال إفريقيا غرب مصر وأيضا ليدل على الأندلس لوحده. وكذلك بمفهوم كلي شمولي للإشارة إلى شمال إفريقيا وكذلك الأندلس. وهو الذي يقابل على سبيل المثال أقوال موسى بن ميمون : "عن هذا بالضبط استند رجال מערב الغرب فقد كانوا يقرأون في أسفار التوراة على الورق بدون إعداد كلي وبركاتها [...] أمام (كَاؤوني) علماء العالم كالعلامة ربينو يوسف اللاوي (يقصد بن ميكاش الأندلسي) طيب الله ذكره والربي إسحق الفاسي طيب الله ذكره [...] وهكذا علم ربينو حنوخ الأندلسي طيب الله ذكره"[32]. وكمثال عن ذلك يقول : "وفي النظر والتطبيق بمحضر جميع كَاؤوني علماء الغرب [...] هكذا أفتى ربينو يوسف اللاوي طيب الله ذكره وهكذا فعل مرات في النظر والتطبيق هو وجميع كبار الأندلس"[33]. وأضاف إلى هذا : "هكذا كان حكمي السابق بأن قص الشعر والحجاب [التميمة] كانوا لي في أرض מערב الغرب [-] هكذا كانوا وهكذا كتب إياه الذي كتب عن ربط الحجاب واسمه موسى من قرطبة[!] وهذا الربط هو الذي خدعني وخدع كل رجال الغرب ومن قبل أيضا الربي الفاسي صاحب النظريات الذي اكتوى بالتفكير في الله في جوابه الواحد عن حقيقة الحجاب، وأيضا عالم آخر واسمه الربي يعقوب قلعي طيب الله ذكره الذي عمل الكثير [...] والربي موسى الدرعي الذي قدم الكثير والذي جاء من أرض מערב الغرب إلى أرض فلسطين"[34]. وحقا يقول موسى بن ميمون : "بأن السمسم وهو المشهور بالغرب بالجلجلان" ونحن لا ندري إن كان اسم "جلجلان" شائعا حينئذ بالأندلس، ولذلك فلا مجال للشك بأن "الغرب" מערב يشمل هنا أيضا الأندلس، إذ كيف يعقل أن ينسب بالضبط اسما لمكان آخر وقد كان يعرف بالأندلس، دون أن يذكره بالمرة ؟.

---

(31) الموسوعة الإسلامية مادة "مغرب" كما جاء عند جغرافيي المشرق وخاصة ياقوت في تعريفه لـ "مغرب". وبالنسبة للجغرافيين الأندلسيين استعملت الكلمة عند ابن جبير الذي كان معاصرا لموسى بن ميمون.

(32) תשובות أجوبة موسى بن ميمون، ص. 552.

(33) תשובות أجوبة موسى بن ميمون، ص. 515.

(34) תשובות أجوبة موسى بن ميمون، ص ص. 515-516.

وهو ما يشبه كذلك أقوال الصقر العظيم عن نوع من خشب الأرز الذي حسب لعوف Low كان موجودا في جنوب الأندلس وفي شمال إفريقيا "وهو النوع المشهور ببلاد الغرب يصرفونه في جميع مبانيهم ويسمونه السفين جميع العوام وأنا لم أشاهد ذلك النوع الذي رأيته هناك في الشام ولا في ديار مصر رأسا إلى هذا الوقت"[35]. فهل يخطر بالبال بأنه يقصد الإشارة إلى الخشب الموجود كذلك بالأندلس مثلما هو موجود بالضبط بشمال إفريقيا، وقد اختفى بالأندلس مسقط رأسه، حينما يحكي أين رأى الشجر ؟. وكمثال لذلك عندما يفسر موسى بن ميمون بأن סדין سوى ذلك الغطاء : "الرداء الصغير المعروف عندنا بالإحرام"[36]. كذلك : "واسمه المشهور بالمغرب الإحرام وفي مصر عرضي" فهل يصف ما اعتبره اسما لـ סדין [الغطاء] بشمال إفريقيا وبمصر، وبأنه لم يذكر الأندلس ؟ أليس هذا "الإحرام" معروفا بالأندلس ؟ ومثله أيضا : "الفطر وهو المشهور في بلاد الغرب بالفكاع" وهو الإسم المعروف أيضا بالأندلس. ومثله : "وهي التي يسميها البناؤون المقرنص ويقولون بالمغرب المقربص" ولا بد من الإشارة أن "المقربص" يوجد في كتابات الأندلسي ابن جبير.

فهل يجوز أن يأتي موسى بن ميمون بكلمة كانت منتشرة بالأندلس وبالضبط بشمال إفريقيا ؟ فأنت مضطر رغما عنك أن تفسر هنا "المغرب" بأنه يشمل أيضا الأندلس. وهو ما ناقشه وحكم عليه كذلك بخصوص كلمة "منشار" : "وهي التي يسمونها العامة في المغرب المنشار"[37] وهي كلمة متداولة في عربية الأندلس[38].

في مقام آخر يذكر موسى بن ميمون بابل وأرض فلسطين وأراضي الغرب ومصر وأيضا اليمن والحبشة، يقول : "وهذا لا يمكن في شيء من العراق كلها ولا في بلاد الشام ولا في بلاد الغرب المشهورة ولا ديار مصر وإنما يمكن ذلك في بلاد اليمن والحبشة"[39]. فهل من الممكن أنه أهمل ذكر الأندلس بالذات، ليس هذا سوى أن "بلاد الغرب المشهورة" تضم أيضا الأندلس. في الحقيقة كل ما كان يقصده

---

(35) **تفسير المشنا** (6)، ص ص. 426-428.

(36) **تفسير المشنا** (2)، ص 84.

(37) **تفسير المشنا** (6)، ص 123.

(38) أنظر : Dozy في ملاحظاته حول حروف "م – ش – ر" عند العوام بالأندلس، وأيضا Corriente.

(39) תשובות أجوبة موسى بن ميمون، ص. 159.

موسى بن ميمون بقوله : "عندنا بالمغرب" و"عندنا بالأندلس" تبقى له أهمية فيما يتعلق بدراسة اللهجة العربية إذ أن الكلمات التي قدمها كاستعمالات معروفة مثل "عندنا بالمغرب" أو أيضا "عندنا" لوحدها، لابد من اعتبارها تمثل بالضبط شمال إفريقيا وأيضا لكونها نموذجا للأندلس. لقد قدمنا أعلاه أمثلة مميزة عن هذا النمط. وكمثال لذلك : " ומשפך قمع وهو الذي تسمي العامة عندنا بالقمأ"[40] و"قمأ" في الحقيقة معروفة كشكل متميز بالأندلس[41].

بالتأكيد فإن هذه الأقوال توافق وجهة نظر موسى بن ميمون "والكمثرى وتعرفه العامة عندنا بالإنكاص"[42]، كما ورد في تعريف Dozy "كمثري هو الذي يقال له بالأندلس إجاص ويعرفه العوام إنكاص"[43].

وجاء في أقوال ابن ميمون أيضا : "اسمها عندنا بالوعة"[44] وفي الحقيقة، فإن "بالوعة" مألوفة أيضا بالأندلس. وهو ما ناقشه بخصوص "غزالة" مما جاء في أقوال موسى بن ميمون : "وهي التي تتسمى بالمغرب عندنا الغزالة"[45] يتطابق ذلك مع أقوال سعديا بن دنان الأندلسي التي أوردها في ملاحظته "ونسميها نحن غزالة". أما "الأصطوان" فهي كلمة متداولة ليس فقط في شمال إفريقيا وإنما أيضا بالأندلس. وبناء على ذلك نفهم من أقوال موسى بن ميمون" בית שער "الدهليز" وهو الذي يسميه عامتنا الصطوان" يقصد الأندلس.

أيضا كلمة "سانية" التي قال موسى بن ميمون حولها : "نسميها نحن بالمغرب السانية"[46]. وهي معروفة كثيرا بالأندلس. أيضا ما ناقشه فيما يتعلق بكلمة "פרטל"برطل" الذي قال عنه ابن ميمون : "ونسميه פרטל برطل" "ونسميه نحن פרטל برطل"[47].

---

(40) تفسير المشنا (6)، ص. 62.

(41) "القمع" آلة توضع في فم الإناء فتصب فيه السوائل مايعرف باللغة الفرنسية بـ : Entonnoir.

(42) تفسير المشنا (1)، ص. 169.

(43) Dozy مادة "إنكاص".

(44) تفسير المشنا (6)، ص. 256.

(45) تفسير المشنا (6)، ص. 473.

(46) تفسير المشنا (6)، ص. 72.

(47) تفسير المشنا (6)، ص. 268. كلمة "برطل" مألوفة في لهجة شمال المغرب وتعني ذلك العصفور الصغير.

وللتدقيق فيما له علاقة بما رأيناه فكيف عالج موسى بن ميمون الكلمات المتداولة بمصر وكذلك تلك التي بأرض فلسطين ؟ لقد وجدت لحد الآن كلمة واحدة هي التي اعتمد فيها على اللغة المصرية المقتبسة من لغة "عندنا" (أي بمعنى inclusif عكس أسلوبه) "نسميها في هذه البلاد المقرنص"[48]. كما رأينا سابقا أنهم في المغرب لا يستعملون "المقرنص" وإنما "المقربص" ورغما عنا نفهم من "هذه البلاد" بأن المقصود بها مصر. إنه موضوع يتعلق بعبارات ترمز لمصر بحيث تشهد، على ما يبدو، أنها كتبت بعد أن غادر الصقر العظيم المغرب واستقر بمصر. ومما تجدر ملاحظته أنه عندما تم نقل تفسير المشنا وجدنا إشارات سابقة لمصر، ونحن مضطرون أن نقول [ونقول رغما عنا] بأنها تعكس أسلوبا تبلور بصفة نهائية بعد أن استقر موسى بن ميمون بمصر وأيضا ممكن أن نلاحظ لغته وأساليبه الخاصة وهذا ينطبق بالفعل على أقوال "الطهارة" الذي أنهى تفسيره بمصر[49]. وهكذا نجد في أعياد الفصح مثل "المزر [الغزل] الذي ينعمل في مصر اليوم" في تفسيره لباب الطهارة. يلاحظ بوضوح أيضا بأن كلمة מכעב مصرية : "واسمها المشهور بمصر المخعب" في تفسيره للمشنا في باب الأخلاق توجد كلمة מכעב لكن لم نميز هنا بوضوح هذه العبارة المصرية ويقول فقط بأنها عامية : "ويسمى المخعب عند الجمهور"[50] وحقا توجد كذلك في نسخته الخاصة إشارة واضحة عندما أقام الصقر العظيم [ابن ميمون] بأرض فلسطين : "ولذلك رأيتهم في بلاد الشام يكرهون كتابة أسفار التوراة بالحبر"[51] وقليلا ما تبرز الإشارات إلى الأوزان المصرية، إذ من الممكن أن موسى بن ميمون عرفها قبل وصوله إلى مصر. لكن الانتماء الأخير لمصر جعله يضيفها على ما يبدو بعد قدومه إلى هذا البلد، وقد تم ذلك قبل نقل نسخته الخاصة. نلاحظ أن هذه الإشارات قد قلت نسبيا في الخمسة סדרים "أبواب" الأولى، لكنها زادت في باب الطهارة الذي من المحتمل أنه كتب فقط بمصر. أحيانا يظهر ذلك بأسلوب مغاير عندما يتعلق الأمر بكلمة في حد ذاتها في باب כִּלְאַיִם[52] [عن التهجين] لم يقل

---

(48) تفسير المشنا (5)، ص. 95.

(49) طبعة قافح، 1978.

(50) طبعة قافح، ص. 155.

(51) تفسير المشنا (3)، ص. 253.

(52) طبعة قافح، الفصل الثامن، ص. 215.

سوى" והקוף القرد"، قيل : "و הקוף القرد وهو الذي يسمونه بمصر النسناس"[53] وما شابه ذلك في المشنا في باب כִּלְאַיִם [التهجين]. و אפיפירות [أوراق البردي Papyrus] فسرت دون أن تحتاج إلى كلمة مصرية. أما כִּלְאַיִם [التهجين] فقد شرحت بواسطة"מכעב"المصرية. يتضح إذن أن موسى بن ميمون أضاف في تفسيره لباب טהרות الطهارة كلمات مصرية كأسلوب نهجه، وهو ما لم يقم به في الأبواب الأخرى بحيث كانت على ما يبدو قد صيغت بأسلوب متقدم حتى قبل أن يصل إلى مصر.

---

(53) طبعة قافح، الفصل السادس، ص. 205.

لائحة المراجع

- حسين آتاي، دلالة الحائرين، تأليف الحكيم الفيلسوف موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، مكتبة الثقافة الدينية.

- حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ترجمة أحمد شحلان، مطبعة النجاح الجديدة، 2000.

- أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، المطبعة الوطنية - مراكش، الطبعة الأولى1999.

- ولفنسون إسرائيل، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، طبعة 2006.

اسم المجلة باللغة العبرية :

-מסורות, מחקרים במסורות הלשון ובלשונות היהודים, כרך ז, ירושלים1993.

باللغة الفرنسية :

- Juan Vernet, ce que doit la culture aux Arabes d'Espagne, Sindbad, 1985.

- Maimonide, délivrance et fidélité, textes du colloque tenu à l'Unesco en décembre 1985 à l'occasion du 850[ème] anniversaire du philosophe:

الحوار الديني في العصر الوسيط
ترجمة وتعليق على نصوص استشراقية

مصطفى أزديموسى
كلية الآداب - الجديدة

عنوان هذا الموضوع هو "الحوار الديني في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق على نصوص استشراقية". كنت أريد أن أجعل هذا الحوار إسلاميا يهوديا من جهة وإسلاميا مسيحيا من جهة أخرى، انطلاقا من دراسات وترجمات محددة. لكن المدة المسموح بها لقراءة المداخلة لا تكفي لإنجاز ذلك. ولهذا سأقتصر على "الحوار" بين المسيحية والإسلام مركزا في الجانب المتعلق بالدراسات المتضمنة لنصوص مترجمة على كتاب عنوانه "**حوار** Dialogus باللاتينية، لبيير الفونس Pierre Alfonse وتأثيره على مجموعة من الدراسات التي تلته مثل دراسة Raymond Martin، و Ludovico Marracci. وفي الجانب المتعلق بالترجمة الخالصة، على ترجمة Robert de Ketton للقرآن الكريم ؛ ولكن باقتضاب شديد.

أشير، في البداية، إلى أن الغرب اللاتيني في العصر الوسيط، عندما أراد تكوين فكرة عن الدين الإسلامي يليها موقف منه، خاصة بعد فتح الأندلس، اضطر إلى الاستفادة من دراسات باللغة العربية. وعلى رأسها "**رسالة**" الكندي سيما وأن الرجل عربي غير مسلم . وممن استفاد من هذه الرسالة بيير الفونس نفسه في كتابه "**حوار**" المذكور. كما اضطر – أي الغرب اللاتيني – إلى قراءة القرآن ؛ قراءة لم تتح إلا لمن يعرف اللغة العربية أو اللغة العبرية التي نقلت عن العربية هذا الكتاب المقدس أو بعضا منه على الأقل. وهم قلة. منهم روبير دو كيتون السابق ذكره. وأخصه هنا لأنه أول من ترجم القرآن كاملا إلى اللغة اللاتينية سنة 1143 م[1].

Islam et religions, Guy Monot, Editions maisonneuve et larose, Paris 1986, p. 272. (1)

وقعت هذه الترجمة في أخطاء غير قليلة، ليس فقط لأن البداية مزلة كما يقول العسكري، وإنما أيضا لأن الزلل قد يكون مقصودا، لهدف ديني. وليس هذا بغريب. فقد كان روبير – كما يقول كاي مونو Gy Monot [2] – يشتغل لحساب رجل الدين المسيحي القس بييردي كلوني Pierre de Cluny. أي أنه كان يترجم للكنيسة.

احتفظت ترجمة روبير بالتسمية العربية : سورة، مع بعض التغيير الذي تقتضيه القوانين الصوتية الصرفية اللاتينية ترتبت عنها التسمية : Azoara. ولكنها حددت عدد سور القرآن في مائة وأربعة وعشرين سورة، بدل مائة وأربعة عشر، أي زيادة عشر سور ؛ زيادة تمت ما بين سورة البقرة والأنعام، حيث تم تقسيم هذه السور الخمسة إلى خمسة عشر، دون مراعاة لوحدة كل سورة ولا نهاية ورأس كل آية، وعلاقة ذلك بالمعنى العام والمعاني الجزئية انطلاقا من وجهات نظر متعددة تعدد مفسري القرآن أنفسهم.

أقول هذا لكي لا يظن أن المترجم تصرف في الأصل العربي من الناحية الشكلية فقط. لأنه لو كان الأمر كذلك لما وقف هذا التصرف عند السورة السادسة عشر حسب ترقيم المترجم ؛ بحيث لم يحدث أي تغيير في البناء ابتداء من السورة السابعة عشر : فبداية كل Azoara تلائم تماما افتتاح كل سورة.

إن هذا جانب من ضمن جوانب أخرى جعلت كاي مونو يحكم على ترجمة روبير دوكيتون ضمنيا بأنها أقل بساطة ووضوحا ودقة[3]. إنها أكثر من هذا خانت الأصل العربي بشكل سلبي لأنها، إذ تصرفت في بناء الأصل، لم تحافظ على جوهره. وهذا انطلاقا من أن وصف الترجمة بالخيانة La traduction est une trahison ليس بالضرورة عيبا وإنما سمة أساسية فيها، إن لم تكن، وفي كثير من الأحيان، سمة مطلوبة لتجاوز الحرفية littéralité مثلا إن كانت هذه الحرفية ليس لها دور كبير في نقل المعنى خاصة إذا كانت اللغة الأصل واللغة الهدف تنتميان إلى فصيلتين لغويتين مختلفتين[4] كما هو الشأن في العربية واللاتينية أو الفرنسية المشتقة منها. ومن الأمثلة

(2) **المرجع نفسه** ص 272.

(3) **نفسه** ص 274.

(4) مقال "ترجمة النص الأدبي"، سامية أسعد، مجلة **عالم الفكر**، المجلد 19، العدد 4، يناير، فبراير، مارس 1989، ص 33.

التي نستشهد بها هنا، والتي ستليها أمثلة أخرى، ترجمة سورة "**الكافرون**" إلى اللاتينية من قبل پيير ألفونس وروبير دوكيتون، إذ لا فرق بينهما في ترجمة هذه السورة القصيرة بالذات، ثم ترجمتها إلى الفرنسية من قبل مونو :

1- يقول تعالى : ﴿قل يا أيها الكافرون(1) لا أعبد ما تعبدون(2) ولا أنتم عابدون ما أعبد (3) ولا أنا عابد ما عبدتم(4) ولا أنتم عابدون ما أعبد(5) لكم دينكم ولي دين(6)﴾.

2- الترجمة اللاتينية :

«Vos increduli, non quod oratis oro, nec quem oro oratis, et quem adoratis, non adoro : mihi lex, et vobis lex discors».

3- ترجمة مونو من اللاتينية :

«Vous, les incroyants, je ne prie pas ce que vous priez, et vous ne priez pas celui que je prie, et je n'adore pas celui que vous adorez : j'ai une loi, et vous avez une loi opposée»[5].

بالمقارنة نلاحظ :

أولا : أن الجملتين المركبتين – اعتبرهما مركبتين لأن كلا منهما تشتمل على علاقتين إسناديتين : الأولى مكونة من مبتدأ وخبر والثانية من فعل وفاعل صلة اسم الموصول ما – وهما :

(1) – ولا أنا عابد ما عبدتم.

(2) – ولا انتم عابدون ما أعبد.

ترجمتا بجملة واحدة في اللاتينية هي :

Et quem adoratis non adoro.

وفي الفرنسية أيضا :

Et je n'adore **pas celui que** vous adorez.

أي أن الأخرى حذفت لاعتقاد المترجم أن لا فرق بينهما أو أن الثانية تكرار للأولى، مع أنها ليست كذلك.

---

(5) *Islam et religions*, Guy Monot, p. 269.

ثانيا : أن المترجم استعمل صيغة الفعل adoratis أو adorer ترجمة لصيغة اسم الفاعل "عابد".

ثالثا : أنه ترجم ما يدل على معنى معجمي واحد تم التعبير عنه بجذر واحد وصيغ متعددة وهو "عبد" بوحدتين معجميتين هما: oratis و adoratis أو adorer و prier.

رابعا : وهو الأهم، أن زمن فعل أو حدث العبادة في الجملتين : (ولا أنا عابد ما عبدتم ولا أنتم عابدون ما أعبد)، زمن استقبال[6]. وليس الحال كما في (لا أعبد ما تعبدون). وأهمية زمن الاستقبال هنا، والغائب في الترجمة اللاتينية والفرنسية، هو استحالة تغيير الكافرين لعبادتهم خاصة وأن سبب نزول السورة المعنية هنا هو طلبهم الهدنة من النبي ﷺ بأن يعبد آلهتهم سنة ويعبدوا – حسب قولهم– إلهه سنة. فنزلت السورة ترد طلبهم في الحال والاستقبال لأن الاختلاف تام في المعبود والعبادة[7].

إن السور والآيات القرآنية التي تدل أو تشير أو توحي بالحرية الدينية ؛ مثل سورة الكافرين اعتمد عليها پيير ألفونس كثيرا في "حواره" ؛ نحو (لا إكراه في الدين)، و(ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أ فأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين)[8]. وقد سيطرت عليه حرية التدين أو الاعتقاد هذه حتى إنه ترجم – من حيث يدري أو لا يدري – كلمة "أمة" بـ"دين" أو "شريعة" في الآية الآتية :

يقول تعالى : ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين﴾[9].

ترجم الفونس هذه الآية بـ :

«Dominus deus tuus sub una lege cunctos si vellet sine discoradia poneret» (العمود 604).

---

(6) **إعراب القرآن**، أبو جعفر النحاس، تحقيق زهير غازي زاهد، عالم الكتب 1985، ج 5، ص 301.

(7) **صفوة التفاسير**، محمد علي الصابوني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج 3، ص 614.

(8) سورة يونس آية 99.

(9) سورة هود آية 118.

فـ Sub una lege تعني "تحت شريعة واحدة" وليس أمة واحدة، كما في الأصل. والفرق بينهما هو أن الآية، هنا، تقر اختلاف الأمم الذي قد يتضمن اختلاف الشرائع والملل. لكنه يتضمن أيضا اختلاف الناس من حيث سلوكهم، ومن حيث سعادة بعضهم وشقاء آخرين كما يقول الطبري[10].

كما أنه – أي بيير الفونس – وفي الاتجاه نفسه، يستشهد بالآية : ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾[11]. مترجما إياها بـ :

«Non altercetis cum alterius legis gentibus, nisi mollibus verbis» (العمود 604).

هنا ترجم المركب الإضافي "أهل الكتاب" بـ «alterius legis gentibus» أي "الناس ذوو الشرائع الأخرى". والفرق واضح لأن كل من له شريعة أو دين ليس بالضرورة من أهل الكتاب . ومع ذلك فهدف المترجم من إيراد هذه الآية هو جعل مجادلة النبي والمسلمين عموما للمسيحيين حسنة ؛ أو بمعنى أدق الاستدلال نقليا على عدم فرض الدين الإسلامي بالقوة على المسيحيين. لكن هذا الاستدلال النقلي وقف به صاحبه عند كلمة "أحسن" قصدا ، لأن ما بعد هذه الكلمة هو قوله تعالى (إلا الذين ظلموا منهم).

وفي مقابل هذا لا يقف الفونس عند آيات أوردها غيره ؛ مثل (لا إكراه في الدين) التي يضيف إليها (قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى)، ومثل، (لكم دينكم ولي دين) التي يضيف إليها الآيات التي تتقدمها والمتعلقة بحرية العبادة والتي سبق ذكرها، وكل هذه الإضافات لا تتعارض مع الآيات الأساسية... عندما قلت : أوردها غيره قصدت بالذات "الكندي" في "**الرسالة**"، حيث يظهر تأثيره فيه بشكل واضح، ليس فقط على مستوى الأفكار، كفكرة حرية التدين، وعدم استعمال القوة، وعلاقة النبي بالنساء، والمعجزات وغيرها، وإنما أيضا على مستوى الاستشهادات القرآنية. إذ رتبها الفونس نفس ترتيب الكندي المخالف للترتيب الأصلي الوارد في القرآن، ومن "المستحيل أن يكون هذا صدفة محضة"[12]. على أن هناك افتراضين آخرين لتفسير هذه العلاقة بين الرجلين :

---

(10) **تفسير الطبري**، أبو جعفر محمد جرير الطبري ط 2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ج 12 ص 144.
(11) سورة العنكبوت آية 56.
(12) *Islam et religions*, p. 271.

الأول ـ هو أنهما تأثرا من مصدر ثالث ألف قبل "الرسالة" و"الحوار".

الثاني ـ هو أن پيير الفونس تأثر باستدلالات الكندي العقلية والنقلية "عن طريق الأعمال اليهودية التي ادمجتها"[13] ؛ أو تضمنتها ؛ أو ترجمتها إلى العبرية. وليس هذا بغريب لأن كثيرا من الأعمال الفلسفية العربية ترجمت إلى العبرية في العصر الوسيط، ولأن پيير الفونس نفسه ، قبل أن يعتنق المسيحية، كان يهوديا منذ نشأته إلى أن بلغ سن الأربعين وكان يسمى موسى السفرادي. وإذا كان هذا الافتراض الثاني صحيحا فإن أدلة ألفونس النقلية مترجمة عن ترجمة لا عن الأصل العربي. وهذا من شأنه أن يفسر بعض الانتقادات السابقة. كما من شأنه أن يفسر – ولو جزئيا – اعتماد الفونس وكثير من الكتاب اللاتينيين وغير اللاتينيين على الآية التي يرقمونها جميعا بـ : 17,95 ومنهم Guillaume de Tripoli, Raymond Martin, Ricoldo da Montecroce, ludovico Marracci, Pierre le venerable فيما بعد وغيرهم. إن تردد هذه الآية الوحيدة عندهم باعتبارها دليلا على عدم إتيان المعجزات من قبل النبي ﷺ يدل على أنهم أخذوها جميعا عن الفونس أو أخذها اللاحق عن السابق، كل حسب المرحلة التاريخية التي عاش فيها، إلى أن وصلت إلى كاي مونو في العصر الحديث فترجمها إلى الفرنسية بـ :

«Si je ne te permet pas de faire des miracles, c'est par Crainte que tu ne sois en butte à la contradiction sur ces miracles comme les autres prophètes»[14].

وهو ما يمكن ترجمته إلى العربية بـ :

"إن لم أسمح لك بالقيام بمعجزات فلكي لا تكون معرضا للتناقض حول هذه المعجزات ؛ كالأنبياء الآخرين".

أما الأصل القرآني فهو قوله تعالى :

﴿وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون﴾[15].

---

(13) المرجع نفسه ص. 272.

(14) نفسه ص. 267.

(15) سورة الإسراء آية 59.

وهذا يدل على أن نقلا عن نقل أو ترجمة عن ترجمة تؤدي دائما إلى الابتعاد عن الأصل إن كثيرا أو قليلا : فالأمر، في الآية، متعلق بالتكذيب – لا التناقض – تكذيب الناس للنبي ؛ إذ اقترحوا عليه أن يقلب الصفا ذهبا فأمره الله ألا يجيبهم إلى طلبهم كي لا يهلكهم كما هلك قوم صالح عندما كذبوا بمعجزته[16].

إن هذه الآية، كما أشرت، اختيرت من قبل ألفونس وغيره لتشكل دليلا على غياب المعجزات. لكن بداية السورة – سورة الإسراء – التي وردت فيها هذه الآية نفسها تشكل دليلا مخالفا تماما : فقد جاء فيها ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى﴾[17]. ولا أحد أشار إليها باعتبارها تنسب معجزة للنبي، مما يدل على النظرة الانتقائية في الاستدلال النقلي.

وهذا خلافا للكيفية التي ناقش بها الباقلاني مسلما وسعديا كَوْون يهوديا للمعجزات، حيث تم ذلك عندهما في إطار علوم الدين[18]، مثل أصول الفقه وعلوم مساعدة كعلوم اللغة. وهذا رغم أن الباقلاني تمنى لو أن معه متخصصين في اللغة العبرية يمدونه بالمعاني التوراتية الأصلية بدل تعامله مع الترجمة التي تغير وتحرف، أو مع ما قيل بالعربية عن التوراة. ولهذا كان دائما حذرا وقلقا وهو "قلق محمود"[19] يدل على احترامه لنص التوراة ورغبته في تأسيس ثقافة الحوار بدل ثقافة الصدام.

بالعودة إلى الفونس أشير إلى أنه لم يقف عند مسألة المعجزات وإنما ناقش مسائل أخرى من خلال "حوار" بين شخصيتين : موسى السفرادي يهوديا وپيير الفونس مسيحيا. وليست الشخصيتان إلا شخصية واحدة. أي أن الحوار له شكل خارجي وجوهر داخلي : منولوكَ.

---

(16) انظر بقية الآية من سورة الإسراء .

(17) سورة الإسراء آية 1 .

(18) انظر الفصل المعنون بـ L'argumentation d'un thédogien musulman du X siècle contre le judaïsme, *Etudes d'islamologie*, Robert brunschvic, G. P. maisonneuve et larose, Paris, 1976. Tome premier.

(19) **المرجع نفسه** ص. 266.

إن موسى هنا، حتى وإن كان يهوديا، لا يتحدث باسم الدين اليهودي وإنما باسم الإسلام الذي يفضله على المسيحية. وهذا معناه أن پيير الفونس يحاور الإسلام من خلال يهودي، مما يقوي الافتراض الثاني الذي فسرت به العلاقة بين الفونس والكندي.

ويعرض موسى الإسلام ويفضله باعتباره دين يسر. وبيان ما في الجنة من أكل وشرب وضلال وحور وغير ذلك بيانا مفصلا. وبالإشارة – في المقابل – إلى جهنم إشارة مقتضبة–. وبالتأكيد على أن الإنسان مهما كثرت خطاياه فإنه إن آمن بالله ورسوله لن يدخل النار.

وبناء على هذا كله يستغرب موسى من عدم اعتناق الإسلام من قبل پيير الذي يرد مبتدئا بالحديث عن شباب النبي وزواجه وضلاله قبل أن يهديه الله مستشهدا بسورة "الضحى"، ثم كتابة القرآن الكريم معتبرا إياه كتاب محمد Suun Alchoranus لا كتاب الله، إلا عندما تصبح هذه الثنائية دليلا على شيء ما عنده، مثل حرية التدين التي استشهد عليها بآيات كثيرة كما سبقت الإشارة، معتبرا النبي غير محترم لها بسبب زجره للناس وترهيبهم لاعتناق الإسلام أو دفع الفدية حبا للمال حسب رأيه (العمود 604). ثم حديثه عن علاقته بزوجاته مركزا على تلك المتعلقة بزينب بنت جحش طليقة زيد وعلى المتعلقة بعائشة لأن منها انطلق ليحكي الحادثة التي تنسب إليها. بالإضافة إلى حديثه عن الجهاد والنسخ والعبادات وغير ذلك. كل هذا بطريقة پوليمية تكشف عن حدة الصراع بين المسيحيين والمسلمين حينئذ. ولكن الطريف هو أن پيير في "**حواره**" انتقد أيضا التيار الشيعي في الإسلام من خلال الإمام علي بن أبي طالب وابنيه الحسن والحسين، وفي المقابل لم يشر إلى خصوم هذا التيار، وهم الأمويون، بأية إشارة[20]. أو ليس لأنه كان يعيش في إسبانيا في ظل الحكم الأموي في العصر الوسيط ؟!

Islam et religions, p. 265. (20)

الأدب والفرد في إيران

كريسطوف بالايي[1]

فؤاد ساعة

جامعة سيدي محمد بن عبد الله

فــاس

منذ أكثر من قرن والأدب الفارسي يستبق، ويعلن، ويرافق، ويترجم، في صور متنوعة، ولوج المجتمع الإيراني المعاصرة. منذ القرن التاسع عشر والأدب الإيراني يطرح هذا السؤال المؤرق الذي جاء ليبلبل الجسد الاجتماعي، ويقلب المؤسسات السياسية ويحول بعمق الوعي الإيراني[2]. هكذا تم الحديث عن نهضة الإيرانيين[3]. وفي قلب هذا التساؤل حول ولوج المعاصرة، تنتصب مسألة الفرد بالنسبة للأدب وفيه.

في الواقع، ليس من عادة الأدب النظر في هذه الفئة مجددا. فالفرد ليس له وجود إلا في فضاء بين–جمعي communautaire. وليس للمؤلف ولا للراوي ولا للشخصية ولا للقارئ بالأحرى وضع مستقل. إبان القرن التاسع عشر وفي الفترة التي كانت تتهيأ فيها الثورة الدستورية، اتخذ مفهوم المؤلف والراوي

---

(1) كريسطوف بالايي : أستاذ اللغة الفارسية وآدابها بالمعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية بباريس. له عدة أعمال نذكر منها : **"نشأة الرواية الفارسية المعاصرة"** وهي في الأصل أطروحة تقدم بها لنيل دكتوراه الدولة بفرنسا، وقد ترجمت إلى الفارسية ونشرت بطهران سنة 1997. (المترجم).
أود أن أتقدم بتشكراتي الصادقة إلى زميلي وصديقي عبد المنعم العزوزي، أستاذ اللغة الفرنسية وآدابها بكلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس – فاس، الذي تفضل بمراجعة هذه الترجمة. (المترجم).

(2) بالمعنى الذي تحدث فيه بول هازارد Paul Hazard عن **أزمة الوعي الأوربي**.

(3) **تاريخ بيدارى ايرانيان** (تاريخ نهضة الإيرانيين). طهران 1987/1375 (من تأليف نظام الإسلام كرمانى، (المترجم)).

والشخصية معنى آخر، وبَلْوَرَت هذه المفاهيم إذا صح القول، تثبيت الفرد في فضاء مشترك دائم التحول. ميرزا آقا خان كرماني، و ميرزا حبيب أصفهاني، وعبد الرحيم طالبوف، وزين العابدين مراغه اى، وعلي أكبر دهخدا، كلها أسماء من بين أسماء أخرى ظهرت بشكل مستقل في الساحة الأدبية والاجتماعية–السياسية في تلك الفترة.

وفضلا عن ذلك، دخلت استقلالية العمل الأدبي، في اللعبة، منذ نهاية القرن التاسع عشر. لا ريب أن هذه التفريدية individuation للعمل الفني، حدث هام بالنسبة للأدب الفارسي. إن ميلاد الطباعة، وإعادة إنتاج النصوص، ودخول النصوص الأجنبية المعاصرة عبر الترجمة، ثم نشرَها في الصحافة الحديثة الولادة، كلها عوامل أساسية لتغيير عارم للذهنيات، ولتحول جذري للعلاقة مع العمل الأدبي الذي أصبح شيئا مستقلا، يعاد إنتاجه على هينَة، منفلتا للقراءات التقليدية، ومهددا أنظمة المراقبة التقليدية للسلطة، ونظام المجتمع الموحد، والتبادلات الثقافية. لا عجب إذن أن يكون أغلبَ هؤلاء الكتاب قد عانوا من المراقبة طوال حياتهم.

فهل من ضرورة للقول بأن جل هؤلاء الكتاب، والمترجمين، والصحفيين والشعراء، قد سافروا خارج حدود إيران، وخاصة إلى أوروبا، أو كانوا في اتصال معها، على الأقل من خلال الصحافة. من هذه الاتصالات، ستولد وتتشكل في منظومة الأدب مفاهيم الفرد، والديموقراطية، وتعدد الأفكار، والتسامح، والنقد... كلها عناصر جاءت لتخلخل بقوة الأنماط التقليدية للفكر، وللسلوكات الاجتماعية.

في أقل من قرن عرفت إيران ثلاث أو أربع أزمات حاسمة وخطيرة إلى حد ما، أَلْفَت في تطور منظومةِ أدبها صدى مباشرا. في البداية كانت الثورة الدستورية بين 1905 و1906 التي أرغمت الملكية القاجارية على تبني دستور ما. وفي سنة 1921 سقطت الملكية القاجارية وتُوج رضا خان ملكا عام 1925. ثم حدثت فضيحة مصدق والانقلاب الذي أطاح بحكومته سنة 1953، ذلك الانقلاب الذي فقد معه الايرانيون كل أمل في نظام البرلمان والذي أرجع الشاه إلى عرشه، ثم أخيرا كانت ثورة 1978-1979، التي أطاحت بالحكم الملكي، وأقامت النظام الجمهوري

الإسلامي. لقد حدثت عمليا ثورة في كل ربع قرن، وكان أهمها على ما يبدو هو الانقلاب الأخير. هذه الفترات التاريخية الأربع، يمكن قراءتها بجلاء في التحولات العميقة التي طالت نسق الأدب الفارسي. ويمكن أن نؤسس بكل سهولة ثلاث مستويات من القراءة لهذه التحولات التي شهدت ميلاد كائن بشري جديد في منظومة إنتاج النصوص وهي : مستوى المؤلف، ومستوى الراوي، ومستوى الشخصية.

لنحاول وضع مختلف العناصر التي تسمح ببناء هذه الصور الثلاث في تطورها، بعجالة، ونرى ما إذا كانت الأزمة الأخيرة، والأقرب، أي أزمة 1978 والسنوات العشرين التي تلت، تشكل مرحلة إضافية بسيطة في سيرورة تطورية، أم أنها وعلى العكس، تشكل قطيعة جذرية، وظاهرة جديدة وجوهرية.

وضع المؤلف

المؤلف، منتج النصوص منذ نهاية القرن التاسع عشر وخلال العشريات الأولى من القرن العشرين، رجل يَرهَن حريته الفردية، ويُجازِف بنفسه خارج الفئات الاجتماعية التي كانت إلى حينه تُخصص له على الأقل مكانة قارة، إن لم تكن تحميه. أصبح يجابه السلطة السياسية ويعارضها. ميرزا آقا خان كرماني عاش في المنفى بإسطنبول واغتالته شرطة الشاه في النهاية. باقر خان خسروي اضطر للاختفاء عن أنظار السلطة المركزية في بَلْدَته. علي أكبر دهخدا اضطر للهروب إلى أوروبا وعاش في إقامته الإجبارية. أما الشاعر بهار فقد اضطر للتحايل مع الحكم الإمبراطوري، وتم اغتيال الشاعر عشقي، وانتحر رفعت. أما الشاب جمال زاده فقد اختار المنفى في أوروبا. وابتعد صادق هدايت إلى أوروبا، والهند، وعاش استقلاليته في وضعية مادية مزرية، وانتحر يأسا بباريس عام 1951. بزركَ علوي اضطر للهروب مبكرا إلى ألمانيا الشرقية بعد أن سجن عدة سنوات. جلال آل أحمد امتهن التعليم الذي لا يغني ولا يسمن من جوع، والمعرض باستمرار للشبهة. صمد بهرنكَي مات في سن الثلاثين في ظروف غامضة. هوشنكَ كَلشيري عرف السجن منذ الجامعة. إنها سمة مميزة، جل الكتاب جازفوا بحريتهم أو بحياتهم، ليس بسبب أفكارهم المخربة فحسب، وإنما بسبب كون واقع وضعية الكتاب قد

أصبحت هشة للغاية، لا غير. فالكتابة، والنثرية منها على الخصوص، ترادف في القرن العشرين التخريب والثورة، وإن لم يحترف كاتب من بين الكتاب مهنة الثوريين، سواء بأفعالهم أو بأقوالهم، ويجب التأكيد على هذه النقطة. ذلك أن سيرورة الإصلاح الذي انخرط فيه النسق الأدبي قد أقحم الفرد في مسارها، ووضعه مرغما في وضعية المعارض للنظام القائم. هذه الصورة للثائر، والواضحة تقريبا حسب الحالة، يمثلها صادق هدايت بشكل جيد في سنوات 1930-1940، وبزركَ علوي، وبه آذين في سنوات 1950، وجلال آل أحمد أو صمد بهرنكَي في سنوات 1960، ودولت آبادي أو براهني في سنوات 1970. فماذا عن ما بعد 1978 ؟ يبدو أن الثورة لم تغير هذا الوضع. بل لنقل على وجه الاحتمال أنها قد ضاعفت هشاشة الكاتب بحصره في وضعية مريبة كناقل لأفكار غريبة – منبوذ أخلاقيا – متهمة إياه بالفاسق والفوضوي، في سياق إيديولوجي يتسم بالوحدة والإجماعية، وبإقامة الرقابة على جل أصناف الفكر، والإحساس، والسلوك التي تجازف بخيال الكاتب المكره على المراقبة الذاتية أو المنفى (هنالك حاليا عشرات من الكتاب من كل الأجيال وخاصة من الشباب في أوروبا، والولايات المتحدة وكندا). نادرا ما كانت وضعية الكاتب هشة ومرفوضة كما هو حالها في هاتين العشريتين الأخيرتين. ولكن المفارقة أن عدد الكتاب لم يكن بمثل هذا العدد المتزايد، ولا كان نشاطهم بمثل هذا النشاط المكثف.

وتتجلى المفارقة دوما في دخول المرأة عالم الكاتبة في النسق الأدبي حقا. ليس لأنها كانت غائبة تماما في السابق، ولكن لأنها أصبحت من بعد حاضرة عددا وعدة. لم تكن هنالك ولا روائية واحدة خلال سنوات 1910-1940. وفي سنوات 50-60 ظهرت الشخصية البارزة المميزة سيمين دانشور، التي عُرِفت طويلا على أنها زوجة آل أحمد. وعند نهاية السبعينات، بدأت حركة بروز مؤلفات مثل كَلي ترقي وشهرنوش پارسيپور. إلا أن هذه الحركة لا تستوي والاتساع الذي بلغته في سنوات 1980-1990 لمجيء لائحة طويلة، ضمنها الروائيات الثلاث السابقات الذكر، وأخريات حديثات مثل منيرو روانيپور، وغزالة علي زاده، وفرخنده آقايي وغيرهن.

وخلافا للتقليد الذي كان يُعَين له أدوارا ووظائف محددة جدا في النظام الاجتماعي (في الحاشية، والمسجد، وفي الزوايا الصوفية، وفي الدواوين الخ)، فإن الكاتب الإيراني الحديث في القرن العشرين ليست لديه في البدء وظيفة محددة داخل النظام. وشيئا فشيئا تجلت بعض الثوابت : فهو لا يعيش إطلاقا أو بالكاد مما تدره عليه الكتابة، ما عدى إذا كان صحفيا أو عضوا في هيئة التدريس. إذ يزاول كل الحرف. هنالك الأطباء مثل كَ. حسين ساعدي، وبهرام صادقي، وتقي مدرسي، وهناك أيضا ضباط البحرية مثل به آذين، ونجد المعلمين مثل صمد بهرنكَي، ودرويشيان، وهوشنكَ كَلشيري في بداياته؛ وأساتذة جامعيين مثل سمين دانشور أو ر. براهني؛ وسينمائيين مثل إ. كَلستان. ولكن، وهذه مفارقة أخرى، فإن الكاتب حينما حصل على استقلاليته، لم يعش معزولا إلا لماما، حيث أخذ في أغلب الحالات (ما عدى الحالات الاستثنائية اللامعة مثل هدايت) يبحث عن كل شكل من أشكال التجمع، والتشارك والعيش المشترك. وتجدر الإشارة هنا إلى حياة المجلات الأدبية في إيران التي آلفت، ونظمت اتحادات الكتاب، ولعبت دورا راجحا في التواصل الاجتماعي : سخن، وفردوسي، ونكَين وارش، وحديثا آدينه، ودنياي سخن، وكَردون، وتكمورا، وكِلْك، والإشارة إلى بعض المجلات الإيرانية فقط.

وهنا أَدْخَلت أحداث 78 عنصرا، إن لم يكن جديدا فقد بلغ مدى لم يبلغه من قبل، إنها الدوريات المنشورة باللغة الفارسية. أُحْصِي منها 400 في كل أرجاء المعمور. وكلها نقط للم الشعث، جعلت من الكاتب ليس ذرة حرة ولكن خلية نشيطة لجسد حي. وبإرغام هؤلاء الكتاب على اختيار المنفى، فإن إيران تكون قد قلبت ظروف إنتاج الأدب بعمق. إذ تشكلت شبكات دولية حقيقية، خلقت – دون ادعاء أي استقرار لا توفره له الظروف الهشة التي يعيش فيها الكاتب المنفي– تيربا غنيا للإنتاج الأدبي. هذه الانطلاقة كان لها وقع كبير، حيث أثارت رغبة قوية في مجال النشر، وقام العديد من الناشرين، المرتبطين وغير المرتبطين بدور النشر– بتوزيع، ونشر، وطبع العديد من العناوين بالفارسية في العالم الغربي خاصة. وارتبط كل كاتب بأحد هذه الأقطاب تقريبا (مجلات/ناشرين) داخل البلد المستقبل وفي

البلدان المجاورة أو في إيران نفسها. وبعد فترة عسيرة، جعلت الأسفار مجيء العديد من الكتاب من إيران إلى أوروبا وأمريكا شيئا ممكنا، وأمنَت بذلك محطات ضرورية لتداول المؤلفات الأدبية. وتأسست تكافلات جديدة في الوقت الذي كان فيه الفرد مُعَرضا أكثر من أي وقت في إرادته وفي إثبات ذاته، ضامنة تماسكا نسبيا في الأوساط الأدبية، وقائمة بدور الكفالة لأمن الأشخاص أحيانا.

هذه الظاهرة الجماعية ليست بالتأكيد جديدة على إيران. إذ يمكن أن نشهد لها مؤشرات في التظاهرات العامة مثل المؤتمر الأول للكتاب الإيرانيين عام 1946 أو الليالي العشر التي نظمتها جمعية كتاب إيران سنة 1977. من المؤكد أن الوضع في إيران ما بعد الثورة لم يسمح بتجارب جديدة من نفس النوع بعد 1979. في هذه السنة الأولى من الثورة، كان للأنشطة العمومية لجمعية الكتاب صدى في مجلة **"كتابِ جمعه"**. إلا أن البيان الموقع من طرف 134 كاتبا عام 1995 يشير إلى العودة إلى هذه الحركات التضامنية. ففي الخارج، أصبحت التجمعات العمومية مع الكتاب القادمين من إيران أو القاطنين محليا لا تحصى. وأضحت تقام غالبا بمبادرة من الجمعيات الثقافية أو الأدبية. وخير مثال على ذلك قدوم هوشنگ گلشيري في سبتمبر من عام 1997 إلى باريس.

هل غير انتخاب رئيس الجمهورية الجديد، وتعيين وزير الإرشاد الإسلامي والثقافة الجديد، الأمل الكبير الذي وضعته فئة عريضة من الشعب الإيراني في هذا التغيير الحكومي وفي طريقة الحكم إن لم يكن النهج السياسي – هل غير هذا شيئا في التوجهات العامة ؟ ليس تماما. فعلى المدى القريب كان يُخشى على العكس، أن يبقى وضع الكاتب على حاله رغم بعض الليونة، والعدالة الموسعة أكثر، ورغم المزيد من العقلانية المصرح بها : وضعية فرد معرض وهش لأن عمله موجه للعامة، ولأن مقتضياته من أجل الحرية تصطدم مع طموحات الوحدانية والإجماع، ولأن مطالبته بالكونية تعرض الوحدة الوطنية للخطر، وتصنفه ضمن المنحرفين عن العقيدة، ذلك لأن الكتابة في حد ذاتها وفي الأخير عمل تجديفي أو تدنيس ما دام يصادر على تعدد التكافؤ والتعددية.

إذا انتقلنا من مستوى سردي خارجي للنص extradiégétique إلى مستوى داخلي له intradiégétique فإننا سنلاحظ توا ثورة عارمة للبنيات السردية التي تتمفصل بالأساس حول تفردية individuation موسومة أكثر بالذات الساردة والبنية الشخوصية actancielle. يعود هذا التغيير في السلوك إلى الوعي الذي تشكل في النصف الثاني من القرن 19 بتأثير مباشر من الترجمات[4]. إنها بالفعل ظاهرة هامة في المنظومة الأدبية الفارسية إلى جانب ميلاد الصحافة والطباعة. إنها إحدى العناصر الأساسية في مسألة المعاصرة كما تُطْرَح في نهاية القرن العشرين في إيران. من خلال الترجمة اكتشف الإيرانيون أوروبا ما، "الخارج"، تعلموا كيف يعاينون ذواتهم انطلاقا من وجهة نظر الآخر، وتخلوا عن وضع القهقرة الذي انحصرت ثقافتهم فيه، وجددوا رصيد صورهم المستهلكة مع مرور الوقت، واطلعوا على صور جديدة، وجربوا عدة أشكال. إن الثورة الثقافية التي شهدتها إيران في منعطف هذين القرنين ثورة أخلاقية واجتماعية-سياسية وجمالية في نفس الوقت.

لقد تطور الدور الميكانيكي للحكواتي التقليدي، داخل السرد، كما هو الشأن بالنسبة للراوي، إلى دور حيوي ومتغير الشكل protéiforme. ودخلت في الاستعمال كل التقنيات المعقدة التي تتقاطع وأصوات السرد تدريجيا، مستغلة كل إمكانيات الزمكان chronotope. والمثال الأكثر شهرة هو **البومة العمياء** حيث يحبك صادق هدايت روايته في زمنين، وفي مستويين، وفي فضائين : الراوي يقوم بسرده في الحالة الحاضرة ثم يعيده بوضعه في ماض ينفلت نحو نقطة هرَب متمنعة تقريبا. ينتج عن ذلك ذهاب وإياب ملتبس، ونوع من الحركة الدائمة التي تشوش كل عادات القارئ. هذا السرد ذو المعاصرة الفتانة تَنَبُّئِي، ولكنه كذلك نتيجةٌ لعدة خطط للمقاربة نحو هذا الهدم لشخصية-الراوي في آن واحد. دهخدا في "**چرند پرند**" خطا خطوات جبارة في هذا المنحى، ومثله في ذلك جمال زاده في بعض القصص من مجموعته "**يكى بود ويكى نبود**" (كان يا ما كان (المترجم)).

(4) Cf. C. Balaÿ, *Genèse du roman persan modern*, Téhéran, 1375/1978.

كريسطوف بالايي، **نشأة الرواية الفارسية المعاصرة**، طهران.

لم تبق تجربة صادق هدايت التأسيسية بدون خلف. فقد تبعها هوشنگ گلشيري بشكل متألق في "**الأمير احتجاب**"، وتبعها بهرام صادقي في مجموعته القصصية "**القارورات فارغة**"، وتبعتها شهرنوش پارسيپور في "**نساء بدون رجال**"، ورضا قاسمي في "**سمفونية ليلية لجوقة من خشب**"، أو سردار صالحي في "**ملك هولاندا ونحن**".

الجِدة الأهم التي أصبحت خلال القرن ثابتة في النثر الأدبي تتمثل في ظهور "أنا" الراوي. إذا كان الحكي السيريذاتي غير جديد في أفق الأدب الفارسي، فإن الأمر هنا لا يتعلق بالسيرة الذاتية الخالصة، وإنما يتعلق بتخيل الأنا. "أنا" الذي جاء ليحل محل هو. بل "الهم" في الحكاية التقليدية (جاء–عنهم/(يُحكى أن...))، إنه انتقام الذات التي أخذت استقلاليتها غلابا. إنه النص الذي ينفصل عن سياقه كالكوكب الذي يبتعد عن مداره. زد على ذلك هذا التنافر الظاهري لعمل المؤلف، وهذه التعددية في الذوات وهذه القوة النابذة التي تنزَع إلى تشتيت المنظومة. من الصعب إدراك وحدة في إنتاج مؤلف معاصر.

نجد نفس الظاهرة على مستوى الشخصيات. إن الفكرة التقليدية عن شخصية تُفْهَم في منظور مقلد بالكامل، كدور أو كوظيفة سردية، قد أخفقت في السرد المعاصر. فإذا كان ولا يزال بإمكاننا أن نقوم بتصنيف للشخصيات في عمل جمال زاده، فإنه قد أصبح من المستحيل القيام به في عمل صادق هدايت، وچوبك، وآل أحمد، ولشيري، وصادقي أو في أي عمل من أعمال مؤلفي النصف الثاني من القرن 20. فالشخصية في السرد الفارسي المعاصر منعزل، ومجزأ إلى ذرات، ومهجور في الغالب، وخاصة حينما يتعلق الأمر بالنساء. لنأخذ مثلا شخصيات قصص هدايت، وگلشيري، وساعدي، وصادقي، وپارسيپور، ودولت آبادي أو براهني. نجد فيها كائنات منخورة بالعزلة ؛ عاجزة عن ربط الصلة بالمجتمع، وعن الأمل في التضامن. ولعل خير مثال عن ذلك ما نجده في **نساء بدون رجال** لپارسيپور (نشر في بداية الثورة). خمس نساء – مهدوخت، وفائزه، وفرخ لقا، ومونس، وزرينكلاه، يَتبِعْن مسارات تَقُدنها إلى منزل واحد في خَرَج بضواحي طهران. ويفكرن هناك في إعادة بناء العالم بدون رجال، مادام أن أحدا من هؤلاء الرجال لم يجد مكانا في حياتهن. إلا أن التجربة باءت بالفشل. افترقن واختارت كل واحدة منهن طريق العزلة، في استقلالية مستردة أو في حياة زوجية وهمية. إن نساء بدون

رجال استعارة للأنانة solipsisme والقلق أمام نهاية مجتمع يقوم على التضامن بين الجماعة. وكما قلنا وهذا يجب التأكيد عليه. كان هذا بضع سنوات قبل أن تظهر الظاهرة الاجتماعية في إيران ما بعد الثورة.

تطرح رواية **پارسيپور** على أثَر عدة حكايات أخرى من النثر الفارسي المعاصر مسألة الجنسانية sexualité والجسد بفظاظة. لنبادر بالقول على أن المسألة قد طرحت بالسلب كما بالتقعير؛ جنسانية مكبوتة وعاجزة. إن أعمال هدايت، في غالبيتها العظمى، سردٌ لعجز جنسي وللعزلة. وحتى لا نكرر مثال البومة العمياء، الذي كثيرا ما يشار إليه، يمكن التذكير بكل القصص القصيرة الشهيرة مثل "**ثلاث قطرات من الدم**"، و"**حي في مقبرة**"[5]، و"**الغرفة المظلمة**"، و"**الإمعة خلف الستار**"، أو التذكير بقصص قصيرة أخرى وإن كانت أقل شهرة فإنها لا تقل قوة مثل "**المِخلَب**" أو "**لاله**"، أو"**المرأة التي فقدت زوجها**"، فضلا عن "**داوود الأحدب**"، و"**المرآة المكسورة**"، و"**الرجل الذي قتل رغبته**"[6]... في كل هذه الحكايات نشهد بعجز الفرد، رجلا كان أو امرأة، عن إقامة علاقة حقيقية مع الآخر، علاقة مرضية ودائمة. بخلاف ذلك، إنها دوما أقدار في امتناع عن الوصل، ومجتمع محلل إلى ذرات أفراده منفكون، وأجسادهم مبتورة لا بل مفسخة كما هو جسد المرأة في "**البومة العمياء**". قد نقوم بملاحظات مماثلة في شأن قصص چوبك وضمنها الأقاصيص القصيرة مثل "**عدالة**" (قصة الفرس المحتضر في مجرى الماء) أو "**القفص**" (صراع الدجاج قبل ذبحه) أو هذه القصة الجزلة للقرد الذي فقد سيده، والذي يحوم في الصباح الباكر حول جسد المهرج، مشدودا بحبل إلى جسد سيده. تتبع شخصيات بهرام صادقي نفس الأنموذج، كما هو الحال بالنسبة لعدد كبير من شخصيات هوشنگ گَلشيري [أنظر كذلك آل أحمد، "**امرأة زائدة**"، أو سيمين دانشور "**على من أقرأ السلام**"، و"**رأس واحد ووسادة واحدة**"][7].

---

(5) ورد هذا النص تحت هذا العنوان عند الدسوقي شتا، نفس المرجع، ونفضل عليه عنوان "الموؤود"، (المترجم).

(6) جل هذه القصص قام بترجمتها د. إبراهيم الدسوقي شتا، **البومة العمياء وقصص أخرى**، مكتبة مدبولي، [1990م]. المترجم.

(7) قمنا بترجمة هذه القصة الأخيرة وقدمناها ضمن أعمال اليوم الدراسي الذي نظم بكلية الآداب سايس فاس 2005 تحت عنوان "**المرأة في الأدب**"، التي نأمل أن تنشر عما قريب.

"**الأمير احتجاب**" خير مثال عن العجز. جسده المصاب بالسل إلى أقصى درجة، متهالك في أريكة، وفي غبار قصر آيل للسقوط. فالأمير فئ نفسه ليس إلا، والكائنات التي تحيط به جثث أو صور صفراء على جدران بهوه. "**وقائع انتصار المجوس**" قصة ذات نبرة جديدة. إنها تسم ولا شك مرحلة من وضعية الفرد في أحضان الجماعة. كتبت عام 1980، إنها مؤشر قطيعة. إذا كان الفرد إلى هذا الوقت يعتزل تقليدا جماعيا متحجر المبادئ، فإنه قد تَقَدم الجماعة تحت ضغط الأحداث الثورية، يقدم نفسه قربانا (يتلقى السوط) ليؤكد استقلاليته التي لا تُقهَر، وحريته الفردية، وجَذَب بتضحيته ولادة تضامن جديد، ليس موروثا، ولا منتوجا من جديد وإنما أعيد ابتكاره على مفهوم جديد للأخوة. فبارات الذي صودرت كل قاروراته التي احتجزت في حانته انتصر بفضل تضحيته، والذين هجروه، في وقت ما، خوفا أو احتراما للتقاليد، اكتشفوا في أنفسهم ينابيع مجهولة من الثورة والحرية، ورأبِ ذات الصدع مع أنفسهم، ومع الطبيعة والزمن والتاريخ. قصة كَلشيرى المحبوكة بالأساطير القديمة وباستشهادات من حافظ، تبين.بما لا يدع مجالا للشك بأن إنسانا إيرانيا جديدا أخذ يولد، أو أخذ يولد من جديد على أنقاض الإنسان القديم. هذا الإنسان الجديد ليس على الإطلاق عنصرا من بنية منظمة قبله، ورغما عنه، ولكنه مُوَقع عقد اجتماعي. نجد بطبيعة الحال عند كَلشيرى رؤيا طوباوية للإنسان في المجتمع، إلا أن في ذلك تكمن القوة التنبئية للنص الأدبي. يبدو أن تتابع الأحداث السياسية والاجتماعية قد أيدت، مع ما يلزم من التصحيحات الضرورية، هذه الرؤيا البدئية، مثلما كان يوجد في عمل آل أحمد آنفا، هذا الفرد الفصامي ثقافيا والذي قرر في 1978، تحت ضغط عوامل تاريخية مختلفة، أن يقلب نظاما اجتماعيا (أنظر "**الزوج الأمريكي**"، و"**سه تار**" (القيثارة)[8]، و"**حفل النساء**").

يَدْمَغ الفردُ علامته في التقنيات السردية الجديدة التي أخذت تُوَظف على الخصوص منذ هدايت. ومن بينها : الحوار الداخلي. هذه التقنية التي أصبحت منذ أمد جد معروفة، كانت مجهولة في النثر إلى حينه تقريبا. فهي تستعمل أصوات السرد وتبئيره في آن واحد. وتقيم انزياحا بين البسط السردي للراوي

(8) أنظر ترجمة هذه القصة لجلال آل أحمد، إلى العربية في "**ما وراء النهر..**" للأستاذ محمد اللوزي، 1921.

والشخصيات، مخولة لهؤلاء استقلالية "وهمية" تُدَعم الوهمَ الواقعي. ينمحي الراوي في الظاهر أمام هذه الشخصيات كالمقماق. بهذا النداء الذي يبدو وكأنه آت من مصدر غير معلوم، يتعرى وعي، وينبسط أمام أنظار القارئ الذي يلج أيضا العالم النفسي للشخصية بعمق. من راوي البومة العمياء إلى الأمير احتجاب مرورا بالرجل المسن في "**أول يوم في القبر**" لچوبك، إلى روايات براهِني، وكَلشيرى، وپارسيپور، وحمزوي، وسردار صالحي، وسردوضامي، وعرفان، وقاسمي، ودانشور، وكل الجيل الجديد، تغيرت العلاقة راوي/شخصية/قارئ. إلا أنها لم تتغير بقدر ما اعتقدناه وتمنيناه بعد جيل هدايت. يبدو أن شيئا من المضايقة قد ظل قائما في البنية الشخوصية actencielle للروايات التي تطرح مسألة تطور الجنس الأدبي، في شروط اجتماعية–سياسية ما.

الأجناس الأدبية

يستدعي تطور الأجناس النثرية الأدبية البحث في الملاءمة بين الشكل الأدبي والمجتمع. في الواقع، إذا كان جنس الأقصوصة يتبع مجرى واضحا منذ بداية القرن، وبالخصوص عام 1921، تاريخ مجموعة جمال زاده القصصية الأولى[9]، فإن الأمر يختلف بالنسبة للرواية. فالرواية منذ أرومتها وهي بين أخذ ورد على مستوى الشكل. فهل هذا يعود إلى الطبيعةِ المتغيرةِ الشكل للجنس ؟ ربما. ولكن ينبغي البحث أيضا في البنيات الاجتماعية عن أسباب هذا التردد. إن الرواية الفارسية المعاصرة – وهذا قريب من اللغو ما دام من الصحيح أن الجنس مرتبط بالمعاصرة في إيران – تضع بوجه الاحتمال حدود الاستقلالية الفردية إزاء ضغط الجماعة.

خلافا للأقصوصة، جنس قصير يقدم نزرا من الفضاء والوقت، ويُجبِر السارد على التركيز على خط واحد، وعلى تقليص عدد شخصياته إلى أدنى حد، وعلى توجيه حكيه نحو نهاية قريبة وعاجلة وغير متوقعة أيضا، تستغل الرواية تمدد الزمن والفضاء، وتعدد الأصوات، والحوارية والتناص. في هذا العالم الفائض، يلعب الفرد دوره في حِضن الجماعة، أمامه أو ضده. هذه الجدلية، جدلية الكل والواحد تفترض حرية واسعة في المناورة، ورفضا للشروط الاجتماعية والأخلاقية. فالرواية

---

(9) محمد علي جمال زاده، **يكى بود ويكى نبود**، برلين، 1921.

منحرفة نَزْعَة. وهي كذلك منذ أرومتها الأوروبية بما أنها كانت رفضا للغة اللاتينية. وبقيت كذلك إلى نهاية القرون الوسطى حينما تحررت من الرواية البطولية. فأي انحراف يفوق دونكيشوت أو الرواية الهزلية أو في القرن 19 **"رونق وبؤس المومسات"** ؟ لقد كان موضوع دعاوى مدوية مثل **السيدة بوفاري**... أو موضوعَ إدانات لا تقل صَخَبا مثل إدانة **الآيات الشيطانية**...

هل من الصدفة ما إذا كان إعادة نشر أعظم الأعمال الروائية الفارسية المعاصرة منقحة ؟ أو غير مرخص لها ؟ إن تاريخ الرواية الفارسية في ظل البهلويين وفي ظل الجمهورية الإسلامية، هو أيضا تاريخ الرقابة، وينبغي قوله.

وحينما يقال رقابة فإنما يقال أيضا رقابة ذاتية. وهنا تتعقد الأمور بالنسبة لجمالية الرواية. ففي الحين الذي تبدو فيه القيود المفروضة على الكتابة لا تؤثر بشكل ملموس على جنس الأقصوصة الذي يتأثر بشكل أقل نظرا لطبيعته الإيجازية، والإضمارية والخُطاطية، فإن هذه القيود تهدد على الدوام بنيات الرواية، في نقطة مميزة: تعريف الشخصية. في الأقصوصة تكفي بعض الملامح وبعض الأقوال والمخطط الإجمالي لسوق حذو السرد. فالقارئ لا ينتظر أكثر من ذلك. يكمل خيالُهُ ما تبقى، ويبقى اهتمامه مشدودا إلى مشرف النهاية. يختلف الأمر في الرواية تماما. فالشخصية حاضرة أمامنا، ويستحيل تجنب اللقاء. يستحيل الخلط بين هويتها وهوية شخصية أخرى. تحمل اسما، لها تاريخ، وفضاء خاص بها، وزمن مميز تتطور فيه. لها حرمة كذلك، وحياة خبيئة تكشفها لنا الرواية في كل أشكالها.

إلا أنه لا يسعنا سوى أن نلاحظ بأن النزر القليل من الروايات الفارسية، التي أُلفَت بين 1940 و1997، هو الذي يستجيب لهذه الشروط. إنها ليست سوء نية أو قصورا في كفاءة المؤلفين. فمنذ هدايت أبرز عشرات الروائيين مهارتهم وبرهنوا عن عبقريتهم. إن المسألة أولى بمعرفة ما إذا كانت الظروف الاجتماعية، والسياسية، والتاريخية مجتمعة حقا كي يستطيع هذا الجنس، الذي ولد في أجواء أخرى، أن يجد في إيران تفتقه الكامل. وكما يقول كَلشيرى "نعيش زماننا، وإن كانت لنا من جهة أخرى مشاكل تعود بنا إلى قرنكم السادس عشر فَـ [نحن] رجلُ ألفِ سنة

يعيش الآن"[10]. في هذا الصدد، لم يأت تغيير النظام الذي حدث في 1979 بأي تحول. لقد فاقم الوضع بكل بساطة، بتوسيع مراقبته للكتابة بعدة مستويات. أصبحت المراقبة ذاتية أكثر، وداخلية، لا تكتفي بالمعايير الخارجية والموضوعية، إنها تطال الوعي. إن الأمر يشكل خطورة أكثر على حرية التعبير وعلى الجنس الروائي المحفوف للغاية بالمخاطر. اضطر هدايت أن ينشر **البومة العمياء** في بومباي. وقع كَلشيري عقد طبع روايته الأخيرة في ألمانيا. چوپك أعاد نشر أعماله في كاليفورنيا. بعد نشر **نساء بدون رجال** قضت پارسيپور بضعة أشهر في السجن وأتمت عملها في الولايات المتحدة، وعاشت كَلي ترقي في باريس، وأ. معروفي في ألمانيا، وأ. براهني في كندا. أما الذين اختاروا البقاء في إيران فقد أنتجوا هناك أعمالهم في الإطار الضيق الذي رسمه القانون. "الرقابة شرسة، يقول كَلشيري ؛ في قصة ورد فيها – تسقط الأوراق متراقصة – قضت الرقابة بحذف "متراقصة". وإذا كُتِب أن امرأة قدمت ثديها لرضيعها، شُبه ذلك بالتحريض على الفجور. ولا ينبغي وصف الناس كما هم بل كما ينبغي أن يكونوا. فالواقعية ممنوعة علينا"[11].

إنها ولا شك المسألة الأخيرة التي تُطْرَح، في النثر الفارسي مع نهاية القرن العشرين بإيران. وهي تعود بنا إلى السؤال الأولي : الأدب في علاقته مع الواقع. هل مهمة تصوير الواقع ورسم الزمن، التي هي أساس الواقعية كما يتـ ـزل بول ريكور[12]، مازالت ممكنة ؟ هل هذا الإحراج لا يحتم عودة إلى الأسلوب البياني، وإلى الترميز والاستعارة ؟ ذلك ما نشاهده من علامات جلية في عمل كَلشيري. ربما هو أيضا الخط الفاصل بين الأدب الفارسي بإيران وأدب الشتات. إذا ما قارنا بين أعمال پارسيپور المنشورة بإيران وبين أعمالها المنشورة بأمريكا، فإننا سنلاحظ حرية أكبر في نبر هذه الأخيرة، وخاصة كل ما يتعلق بالبنية الشخصانية. ولنرجع مثلا إلى **نسوة "نساء بدون رجال"** وإلى "**قصص رجال حضارات مختلفة**"[13]. فالنسوة الأولَيات وُصِفن في الإطار المتصلب لإيران المُهَذِبة. والأخريات متحررات من هذا القيد.

---

(10) هوشنك كلشيري، **لقاء مع ج. ل. بيريي**، العالم، 26-09-1997 .Le monde.

(11) **نفس المرجع.**

(12) P/ Ricoeur, *Temps et récit*, Paris. Le seuil – بول ريكور، الزمن والسرد، باريس، لوسوي.

(13) "**رجال وحضارات**".

وأخيرا، إن الجمالية السردية التي تبدو ملائمة أكثر للنسق الأدبي الفارسي، في السياق الاجتماعي-الثقافي الإيراني، هي الجمالية التي يمكن تعريفها بـ "المرآة المنكسرة"، تلكم التقنية المشهورة في الهندسة الفارسية. فإذا كانت الأقصوصة ناجحة أكثر من الرواية، ولنقلها مرة أخرى، فإن مرد ذلك بكل تأكيد ليس إلى عدم كفاءة الكاتب، وإنما مرده متصل في العمق، وعلى الأصح، بأشكال الفكر التي يتيحها النظام الإجتماعي-الثقافي. في مثل هذا الفضاء البين-جمعي، تضل مكانة الفرد محل استرداد وإعادة استرداد دائم. يَلفي الفردُ تعريفه مُتَشَظِيا. فلا شكلَ إجماليَ يستطيع مجاراةَ ضغط الجماعة، إن لم يكن الجزءُ، والقطعةُ، والشَظِيةُ التي نستطيع أن نعرضها في صور لينة ومتنوعة. غير أن شرخ 1978 كان له هنا وقع شديد. لقد استمر جنس الأقصوصة في القيام بدوره بعد الثورة، وبقي بدون منازع الوصفة المفضلة في تجسيد المجتمع الإيراني. وبالمقابل، انطلقت الرواية – في صياغة لا زالت تبحث عن ذاتها-انطلاقةً هامة قد تكون مؤشرا على تحول اجتماعي في العمق، ووعي فردي وإثبات جريء للأنا. لا شك إذن، أن أزمة القيم البين جماعية، وأزمة الوعي المترابطة مع الثورة قد وجدت في الشكل الروائي تربة خصبة للتعبير.

المصـدر

Christophe BALAY, «Littérature et individu en Iran», in *Cemoti*, n° 26 - L'individu en Turquie et en Iran, [En ligne], mis en ligne le. URL http//cemoti;revues.org/document26.html. Consulté le 14 mai 2006.

ملحق (المترجم) : تعريف ببعض المؤلفين الواردة أسماؤهم في هذا المقال وبمؤلفاتهم

آل أحمد، جلال : ولد سنة 1923 بطهران وتوفي بها عام 1969، من قصصه : **سه تار** (القيثارة) 1949، **وزن زيادى** (زوجة إضافية) 1952، **ابن الآخر**، **والزوج الأمريكي**.

براهنى، رضا : شاعر وكاتب ولد بتبريز عام 1935 في أسرة متواضعة كأغلب الكتاب الإيرانيين، حصل على دكتوراه في الأدب الإنجليزي واشتغل بالتدريس في طهران، من أشعاره "**غزلان الغاب**" 1962 و"**الغابة والمدينة**"، ترجم ونشر عدة أعمال أجنبية في مجلة آرش، وله كتابات نقدية عديدة، وعدة روايات.

به آذين : ولد عام 1914 بكَيلان، تابع دراسته بفرنسا، وترجم بعض الروايات الفرنسية، من رواياته "**بنت القروي**"، "**سجن قبل وبعد الثورة**".

بهار محمد تقى (ملك الشعرا) : ولد بمشهد عام 1925 وتوفي عام 1951 شاعر وكاتب صحفي.

ترقى كَلى : ولدت بطهران عام 1939، درست اللغة الفرنسية وأقامت بباريس.

تقى، مدرسى : ولد عام 1932 درس الطب وهاجر إلى أمريكا وتخصص في الطب النفسي، من مؤلفاته "**كتاب الناس الغائبين**" و"**آداب الزيارة**".

جمال زاده، محمد علي : ولد عام 1901، بأصفهان درس الحقوق بلوزان وديجون واشتغل بالسفارة الإيرانية بألمانيا وعاش بالسويد. من مجموعاته القصصية "**يكى بود، يكى نبود**" (كان يا ما كان) 1921، وله "**دار المجانين**".

دولت آبادى، محمود : ولد عام 1940، بخراسان، مارس عدة حرف عامية آخرها الطباعة والتمثيل، كتب المسرحيات، كتب باسم الشعب وليس للشعب كما يقول. روايته "**كليدار**" 1978.

چوپك، صادق : ولد سنة 1916، في بوشهر درس بالثانوية الأمريكية. من مجموعاته القصصية : **روز اول قبر** (اليوم الأول في القبر) 1965، **وانترى كه لوطى اش مرده بود** (القرد الذي توفي مروضه) 1949، ومن هذه المجموعة قصة **قفس** (القفص) المذكورة في هذه المقالة.

خسروى، ميرزا محمد باقر : ألف أول رواية تاريخية عام 1908، بعنوان **شمس وطغرا**.

حاج محمد زين العابدين مراغه اى : 1840 مؤلف **سياحتنامۀ ابراهيم بگ**.

ساعدى غلامحسين : ولد عام 1936 بتبريز وتوفي عام 1985 بباريس، طبيب نفساني وكاتب قاص.

سيمين دانشور : ولدت عام 1921 بشيراز أستاذة جامعية بطهران، كاتبة روائية تزوجت بالكاتب آل أحمد جلال. من رواياتها الشهيرة **سووَشن** (غرائب سياوش) التي أعيد طبعها أكثر من 13 مرة، ومن مجموعاتها القصصية "**به كى سلام كنم** = على من أقرأ السلام" 1980.

صمد، بهرنگى : 1939-1968 يعكس الحكاية الشعبية الإيرانية التقليدية في كتاباته. اشتغل بالتعليم ومن آثاره السردية الناجحة **السمكة السوداء الصغيرة** التي ترجمت إلى عدة لغات عالمية.

صادقي بهرام : ولد عام 1936 بأصفهان وتوفي بها عام 1984، اشتغل بالطب، له عدة كتابات في مجلة **سخن** ومن رواياته **الملكوت**. تطبع كتاباته سمات السخرية والتشاؤم.

علوى بزرگ : ولد عام 1903 بطهران، درس في ألمانيا، وسجن عدة مرات في عهد الشاه وهاجر إلى ألمانيا حيث اشتغل بالتدريس والكتابة.

عبد الرحيم طالبوف : 1834-1911 من مؤلفاته : **كتاب أحمد، ومسالك المحسنين**، وترجم العديد من المؤلفات الأوروبية، من تلامذة روسو ومن أنصار الثورة الدستورية.

عشقي سيد محمد رضا ميرزاده، 1839-1924، شاعر الثورة الدستورية، من مذكراته : **كتاب عشقي**، و**القرن العشرون**، من مجددي الشعر. قتل في عهد رضا خان.

على اشرف،درويشيان، كتب للأطفال، اشتغل مدرسا، من مؤلفاته **سالهاى ابرى** "السنوات الممطرة".

علوى بزركَ : ولد عام 1904 بطهران، درس في ألمانيا وهاجر إليها عام 1953 واشتغل هناك بالتدريس.

على أكبر دهخدا : ولد عام 1896 وتوفي سنة 1955 بطهران، اشتغل بالصحافة والسياسة، من مقالاته الصحفية الساخرة **چرند پرند** (لغو) وساهم في تحرير صحيفة **صور اسرافيل**، وله رواية بعنوان **دار المجانين**.

كَلستان إبراهيم : ولد عام 1922 بشيراز وهاجر إلى بريطانيا حيث أقام بلندن، سينمائي وقاص.

كَلشيرى، هوشنكَ : ولد عام 1937، ولج مسرح الأدب بمؤلفه "**الأمير احتجاب**" 1969 الذي تأثر فيه ببوف كور، اشتغل بالتدريس، وكتب للسينما، فضلا عن عدة روايات.

ميرزا آقا خان كرمانى : ولد سنة 1854 من ألمع شخصيات إيران في القرن 19.

ميرزا حبيب اصفهانى : توفي عام 1893 ترجم أول رواية لجيمس موريبه "**حاجى بابا اصفهاني**" وهاجر إلى تركيا.

هدايت، صادق : ولد عام 1903 بطهران وتوفي بباريس عام 1951، من مجموعاته القصصية : **بوف كور** (البومة العمياء) نشرت بالهند سنة 1936 وترجمها إلى العربية د. إبراهيم الدسوقي شتا، مكتبة مدبولي، 1990، مع مجموعة من القصص. ومجموعة : **سه قطره خون** (ثلاث قطرات من الدم) 1932 ومنها **جنكَال** (المخلب) أنظر الدسوقي شتا ص. 209، و**الرجل الذي قتل رغبته**، و**لاله** (أنظر الدسوقي شتا ص. 339)، و**المرآة المكسورة** (أنظر الدسوقي شتا ص. 411). ومجموعة : **زنده بكَور** (حي في مقبرة) 1930، ومنها قصة بنفس الاسم (أنظر الدسوقي شتا ص. 239. ومجموعة **سايه روشن** (الظل (الغرفة) المضيء(ة)) 1933 ومنها **المرأة التي فقدت زوجها**.

إبراهيم الدسوقي شتا، 1990، **صادق هدايت، البومة العمياء وقصص أخرى**، مكتبة مدبولي.

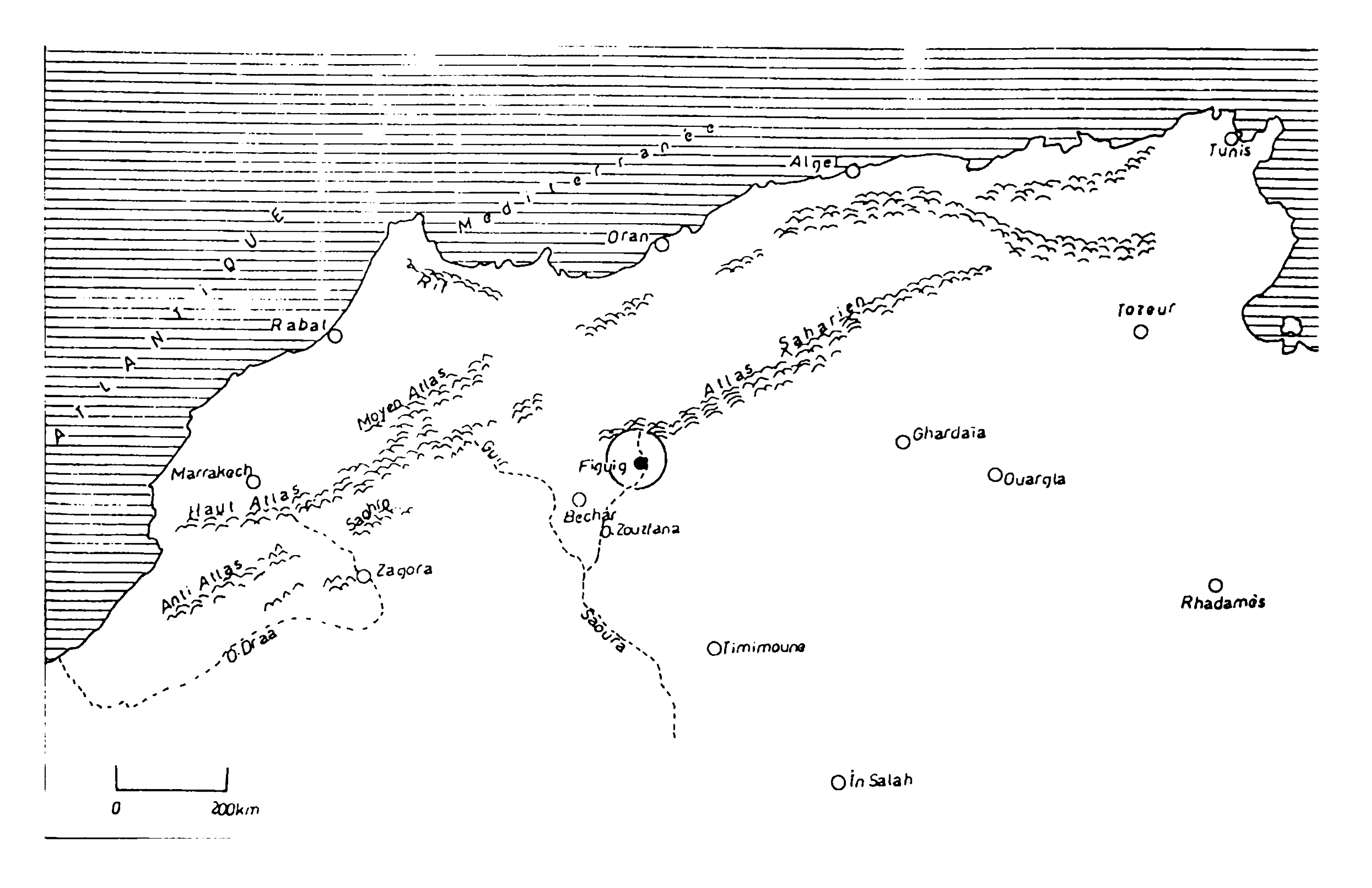
محمد اللوزي، 1999 ، **ما وراء النهر أنتولوجيا القصة القصيرة الفارسية المعاصرة**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة نصوص وأعمال مترجمة رقم 9، مطبعة النجاح الجديدة – الدار البيضاء.

فؤاد ساعة، 2004، بائع الشمندر الصغير، قصة مترجمة عن صمد بهرنكَي، **مجلة نوافذ**، النادي الأدبي الثقافي بجدة، عدد 27.

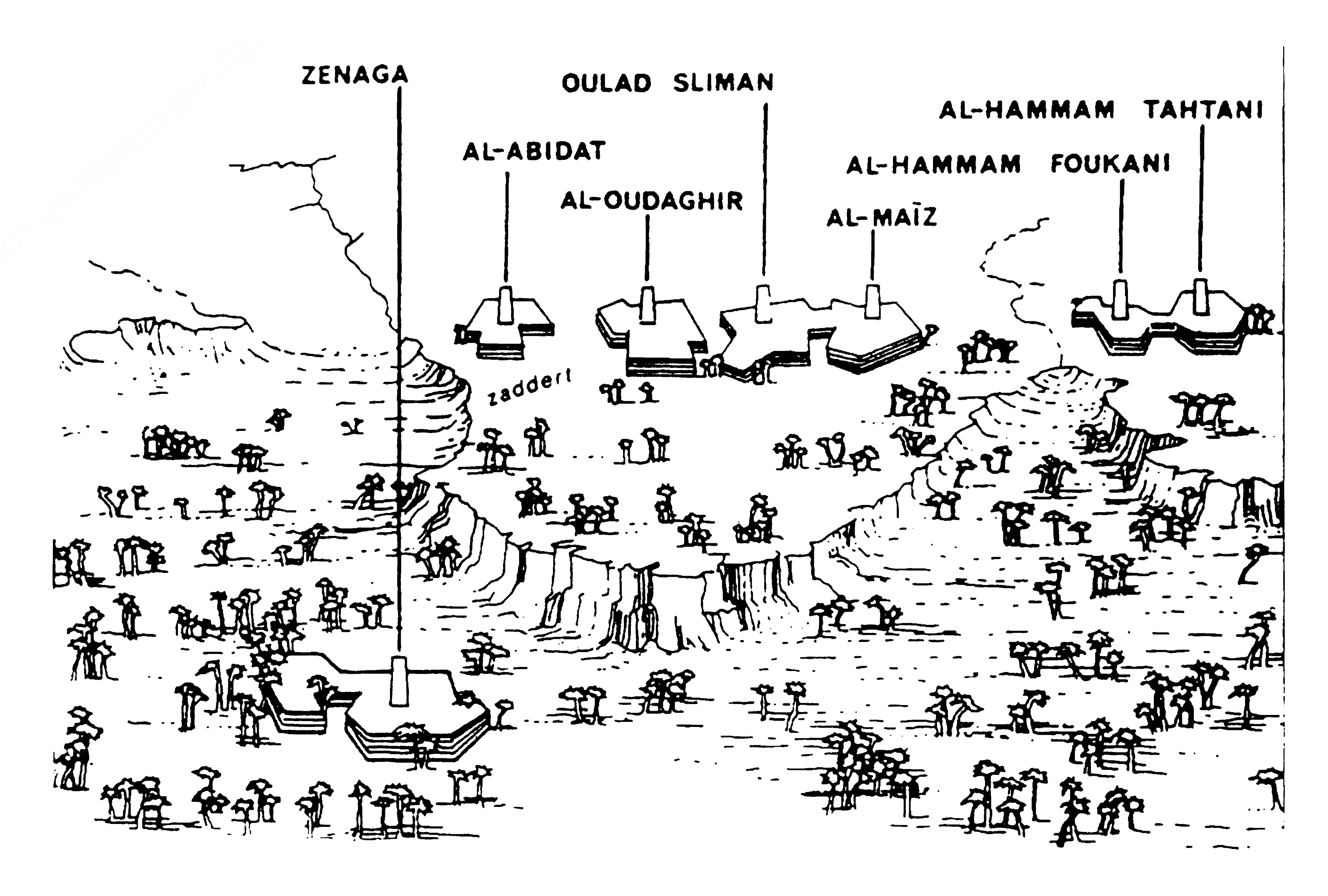
محمد جعفر باحقى، 1377، چون سبوى تشنه، **أدبيات معاصر فارسي**، 1377، نيل.

تورج رهنما، 1377، يادكَار خشكسالى هاى باغ، نمونه هايى از داستان هاى كوتاه امروز 1300-1357 نيلوفر.

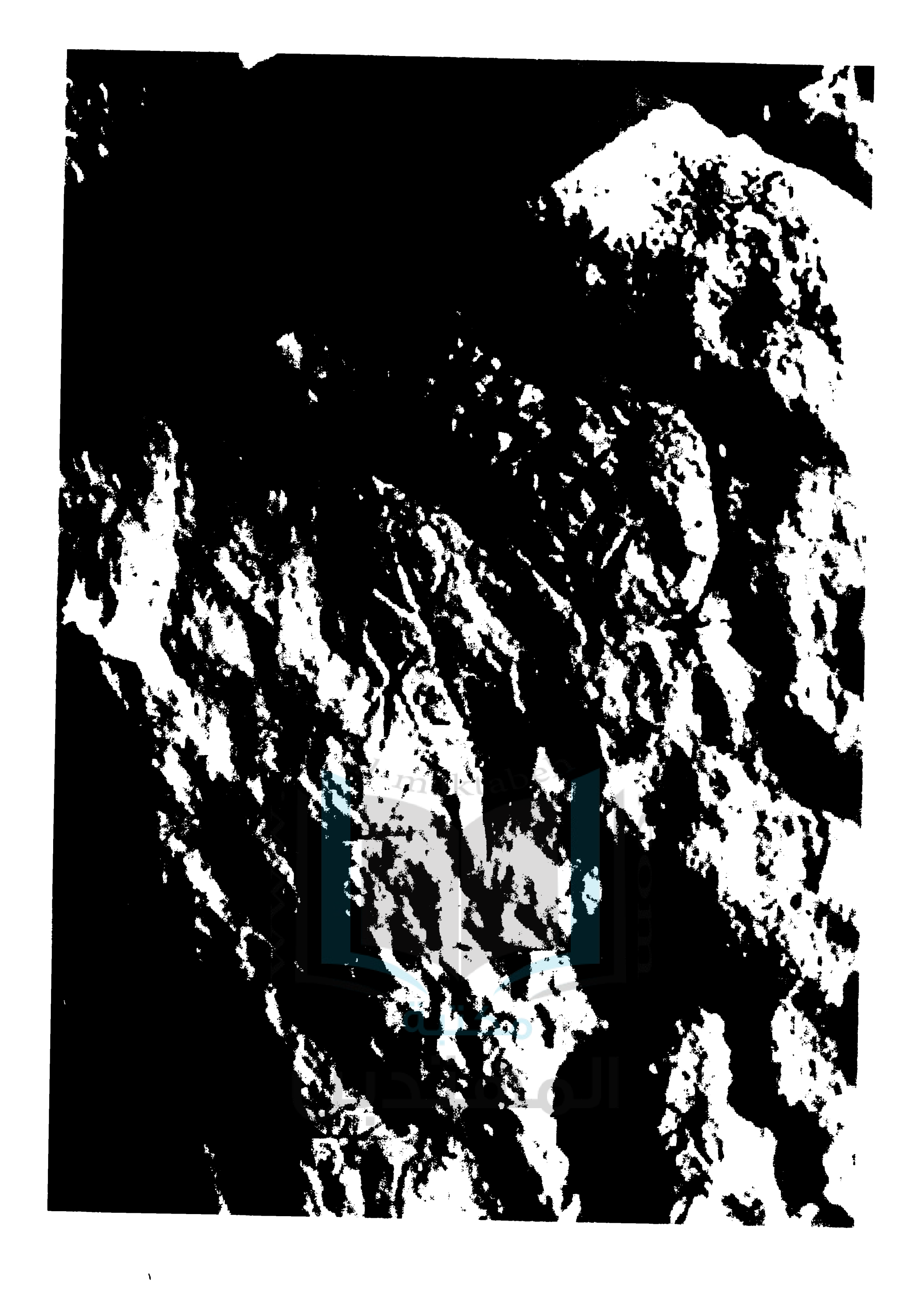




A T L A N T I Q U E
M é d i t e r r a n é e
Rabat
Oran
Alger
Tunis
Rif
Marrakech
Haut Atlas
Moyen Atlas
Anti Atlas
O. Draa
Zagora
Figuig
Bechar
Zouzfana
Saoura
Atlas Saharien
Timimoune
In Salah
Ghardaia
Ouargla
Tozeur
Rhadamès
0
200km



ZENAGA
OULAD SLIMAN
AL-HAMMAM TAHTANI
AL-ABIDAT
AL-HAMMAM FOUKANI
AL-OUDAGHIR
AL-MAÏZ









كتاب «الفلاحة» لماكَون القرطاجي وترجمته

محمد رضوان العزيفي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
سايس - فاس

كلنا يعلم من خلال دراساتنا الأولية لتاريخ الحضارات القديمة، أن قرطاجة، التي اشتهرت بحروبها ضد روما المعروفة بالحروب البونيقية، والتي أنجبت شخصيات مشهورة مثل حنبعل وحنون، اشتهرت كذلك بإصدار مؤلف يعرف بكتاب "**الفلاحة**" لماكَون. غير أن أهمية هذا الكتاب ومضمونه، ومسألة ترجمته، ظلت مجهولة في الأوساط المعرفية، الأمر الذي دفع بي في هذه المداخلة إلى تسليط بعض الأضواء على هذا الموضوع. ومردّ ذلك أن الكتاب، الذي دُوِّن في نصه الأصلي باللغة البونيقية، أي باللسان الفينيقي الغربي، يعتبر تراثا شرقيا أصيلا. كما أن صدى وجود هذا الكتاب، الذي ضاع بين مهملات التاريخ، والتعرف على بعض مقتطفاته، لم يتأتيان إلا بفضل الترجمات المتعددة والتلخيصات المتكررة التي حظي بها الكتاب بين أوساط مؤلفي العصر القديم وحتى الوسيط. الأمر الذي يشهد للدور الذي تلعبه الترجمة في الحفاظ على الموروث الحضاري العالمي وتخليده.

صحيح أن القرطاجيين اشتهروا بالتجارة مثل أجدادهم الفينيقيين، غير أن المصادر الاغريقية والرومانية، التي تعرضت بشكل أو بآخر لتاريخ قرطاجة، تتفق على أن القرطاجيين كانوا يولون كذلك اهتماما كبيرا للفلاحة. ويتجلى ذلك من خلال الأوصاف المتعددة التي قدمتها نفس المصادر للمشهد الزراعي القرطاجي، ومن خلال تأليف القرطاجيين في مجال الفلاحة، مما يعني توفرهم على علماء متخصصين في هذا المجال على نمط المهندسين الزراعيين في وقتنا الحاضر.

غير أننا لا نعرف من بين هؤلاء سوى اثنين، يحمل أحدهما اسم "عملكار" أو "حامي القرت" Amilcar، والثاني يحمل اسم ماكَون Magon. وأما الأول فلا نعرف عنه سوى إسمه، وأما الثاني، الذي يحمل اسما كثير الحضور في تاريخ قرطاجة[1]، فإنه اقترن بتأليفه لموسوعة ضخمة من ثمانية وعشرين جزءا تحمل اســم **"الفلاحة"** De Rustica، كانت موجودة في رفوف المكتبات المتعددة التي زخرت بها مدينة قرطاجة. وقد قامت روما بالاحتفاظ بهذا الكتاب دون سواه بعد تخريب قرطاجة سنة 146 قبل الميلاد، باعتباره من أهم غنائم الحرب البونيقية الأخيرة. بل إن مجلس الشيوخ الروماني أمر بترجمته من البونيقية إلى اللاتينية، وأنجز ذلك في السنة ذاتها بعد تكليف لجنة للترجمة يترأسها شخص يدعي "ديكيموس سيلانوس" Dicimus Silanus. وحول أحداث هذه الترجمة، يقول المؤلف وعالم الطبيعة الروماني "بلينيوس الشيخ" Pline l'Ancien، الذي عاش في القرن الأول للميلاد ما يلي[2] :

«إن مجلس شيوخنا شرفه[3] تشريفا عظيما. فبعد الاستيلاء على قرطاجة وهب خزانات كتبها إلى الأمراء الأفارقة، لكنه استثنى من ذلك شيئا واحدا، فقرر أن تترجم كتب ماكَون الثمانية والعشرين إلى اللغة اللاتينية، مع أن كاتون كان قد سبق له أن ألف كتابه. وأسندت المهمة إلى أشخاص عارفين باللغة البونيقية، وقام بالجانب المهم فيها ديكيموس سيلانوس، وهو شخص ينحدر من أصل نبيل».

ورغم اندثار النص الأصلي لهذه الترجمة، فإننا نجد صداها لدى علماء الزراعة الرومان والإغريق عبر إحالات مباشرة على ماكَون ونصائحه، التي تعكس طبيعة النشاط الفلاحي لدى القرطاجيين.

وأما المرحلة التاريخية التي عاش خلالها ماكَون، فإنها تتراوح بين حد أقصاه النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد، وحد أدناه النصف الأول من القرن الثاني قبل الميلاد[4]. وهي فترة اقترنت من جهة بانفتاح قرطاجة على العالم الخارجي وخصوصا على العالم الإغريقي، ومن جهة ثانية تميزت بتطور الفلاحة والمشهد

---

(1) على سبيل الحصر، حكمت قرطاجة عائلة "الماكَونيين" خلال أوج عظمتها في القرن الخامس قبل الميلاد.

(2) Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XVIII, 22.

(3) أي ماكَون.

(4) محمد فنطر، **الحرف والصورة في عالم قرطاج، أليف** – منشورات البحر الأبيض المتوسط، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999، ص. 35.

الزراعي القرطاجي الذي اتسع إذاك ليشمل جل الأراضي التونسية الحالية. ويقدم المؤرخ الإغريقي ديودور الصقلي الذي عاش في القرن الأول قبل الميلاد، صورة لهذا المشهد عندما قام جيش "أكاتوكليس" Agathocle حاكم مدينة سرقوسة الصقلية باقتحام الأراضي القرطاجية سنة 310 قبل الميلاد خلال حرب قرطاجة ضد إغريق صقلية. يقول ديودور الصقلي في هذا الصدد[5] :

«أرسى جيش أكاطوكليس قرب رأس أدّار ؛ وبعد إحراقه أسطوله، أمر جنوده بالزحف على ميكالوبوليس، وهي مدينة تابعة للقرطاجيين. وقد تخللت المنطقة التي قطعها الجيش الحدائق والحقول، وبها آبار عديدة مجهزة بقنوات الري ؛ وعلى جوانب الطريق سكن ريفي متقن البناء يعكس ثراء شاملا. وكانت المساكن مليئة بكل متطلبات العيش وملذات الحياة، وهو ما سمحت سلم طويلة بتركيمه. وكانت الأرض مغروسة كروما وزياتين وأنواعا عديدة من الأشجار المثمرة، وتسود المراعي قطعان الأبقار والأغنام والخيول. وهكذا تتضح في هذه الربوع أوجه ثراء أبرز المالكين القرطاجيين...».

علاوة على هذا الوصف، نجد أن المؤرخ الإغريقي "بوليبيوس" Polybe، الذي عاش في غضون القرن الثاني قبل الميلاد، يقدم نفس المشهد الفلاحي السالف الذكر، عند حديثه عن الحملة العسكرية التي قام بها القائد الروماني ماركوس أتيليوس ريكولوس على قرطاجة سنة 256 قبل الميلاد. يقول "بوليبيوس"[6] :

«إثر الاستيلاء على أسبيس Aspis [7]، ترك الرومان حامية بالمدينة وأوفدوا مبعوثين إلى روما... ثم خرج الجيش وشرع في نهب الظهير الزراعي وتدمير مساكن رائعة البناء. وتمكن في وقت وجيز من تجميع عدد كبير من المواشي وأكثر من عشرين ألفا من العبيد...».

---

(5) Diodore de Sicile, XX, 8, 3-4

وانظر كذلك :

Gsell(S), *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, réimpression de l'édition Hachette de Paris 1920 - 1928, t. III, p. 29.

(6) Polybe, I, 29.

وانظر كذلك :

الشاذلي بورونية ومحمد طاهر، **قرطاج البونية - تاريخ حضارة -**، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999، ص. 252.

(7) المقصود بها مدينة "قليبية" بتونس.

من خلال هذه المعلومات، التي تعد مفيدة لإدراك مكانة كتاب ماكَون، يتبين أن المشهد الفلاحي القرطاجي، الذي أثار اندهاش الإغريق ذوي التجربة الفلاحية الهامة، لم يكن ليبلغ هذا المستوى من التطور، لولا وجود سياسة اقتصادية واضحة في مجال الفلاحة، بكل ما تقتضيه من تخطيط وتشجيع للبحث التطبيقي. الأمر الذي يبرز التأليف في هذا الباب والتفصيل فيه، لدرجة نشر مؤلف يتضمن ثمانية وعشرين كتابا، واهتمام روما بهذا المؤلف، والإسراع في ترجمته مباشرة بعد انتهاء الحرب، للغوص في مضامينه والاستفادة من تعليماته وتطبيق هذه التعليمات. و لم يكن يتأتى كل هذا وذاك، و لم يكن بوسعنا التعرف على هذا الكتاب، لولا عملية الترجمة، التي تدل على أن الانفتاح على الآخر يعد أحسن وسيلة للتقدم والاسهام في الحضارة الكونية.

ومن أهم المؤلفين الذين أحالوا على ماكَون من الذين كتبوا باللاتينية، نذكر عالم الزراعة الاسباني الأصل "كولوميلا" Columelle المنحدر من مدينة قادس. فقد أشار مفردا ماكَون في علم الفلاحة قائلا[8] : «يعد ماكَون أب علم الزراعة». ومن علماء الزراعة اللاتينيين الآخرين الذين أحالوا على ماكَون، نذكر "ماركوس فارون" Varron الذي عاش في القرن الأول قبل الميلاد، حيث اختصر قائمة مصادره من علماء الزراعة قائلا[9] : «إن أشهر هؤلاء هو ماكَون القرطاجي الذي كتب بالبونيقية».

كما نجد أن عالم السياسة والخطيب الروماني "سيسرون" Ciceron، الذي عاش في القرن الأول قبل الميلاد، يؤكد على أهمية هذا المصدر بالنسبة للرومان قائلا[10] : «على مالك الأرض أن يحث المشرف على ضيعته التمعن في دراسة كتاب ماكَون القرطاجي».

إذن فنحن أمام مصدر علمي يعد ضمن تراث أدبي مكتوب بلغة شرقية قديمة، كان ذا أهمية قصوى بالنسبة لأعداء قرطاجة لدرجة صدور أمر رسمي بترجمته

---

(8) Columelle, I, 1, 13 ; ap. Gsell(S), *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, op. cit, t. IV, p. 4, note 7.

(9) Varron, Rustica, I, 1, 10 ; ap. ap. Gsell(S), *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, op. cit, t. IV, p. 4, note 3.

وانظر أيضا :

الشاذلي بورونية ومحمد طاهر، **قرطاج البونية – تاريخ حضارة –**، المرجع السابق، ص. 249.

(10) Ciceron, De Oratore, I, 249.

مباشرة بعد انتهاء الحرب. هذا مع العلم، أن أحد أعضاء مجلس الشيوخ في روما وهو "كاتو" Catan، والذي كان يتزعم النزعة المعادية لقرطاجة داخل المجلس، كان قد ألف قبيل سقوط قرطاجة كتابا في علم الزراعة عنوانه De Agricultura. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الترجمة تعد من أهم الوسائل التي ينبغي سلوكها، سواء في حوار الحضارات أو في اصطدامها. كما يشير إلى أن الغرب الأوروبي مدين للشرق سواء الإسلامي أو السامي القديم بكثير من مظاهره الحضارية والثقافية.

علاوة على الترجمات والملخصات اللاتينية لكتاب ماكَون، فإنه ترجم كذلك إلى اللغة الاغريقية. وأول من قام بذلك هو أحد أبناء مدينة أوتيكا بتونس، وهو "كاسيوس ديونيسوس" Cassius Dionysos الذي أنجز الترجمة سنة 88 قبل الميلاد، واختصر الكتاب في عشرين مجلدا[11]. وفي سنة 64 قبل الميلاد، أصدر "ديوفانوس" Diophanos الكتاب في ستة أجزاء، وبعده، اختزله الفيلسوف "أسينيوس بوليو" Asinius Pollion في جزءين[12].

وأكثر من ذلك، فإن صدى الترجمات المتعددة لكتاب ماكَون وصل مداه إلى العصر الوسيط الإسلامي. ذلك أن "ابن العوام الإشبيلي"، وهو من أبرز المؤلفين الأندلسيين في مجال الفلاحة، والذي عاش في القرن الثاني عشر الميلادي، قد أحال على "كولوميلا" و"ماركوس فارون" و"كاسيوس ديونيسوس"، وهم أشهر مترجمي كتاب ماكَون[13].

هذه الترجمات والملخصات المتعددة لكتاب ماكَون قد اندثرت مع الزمن، شأنها شأن الموسوعة الأصلية المتضمنة للأسفار الثمانية والعشرين. والحالة هذه، أن معلوماتنا حول الإحالات المباشرة على ماكَون لا تعدو أن تقتصر على مجموعة من المقاطع المتفرقة والفقرات الوجيزة الواردة هنا وهناك. يبلغ عددها الإجمالي ستة

---

(11) Gsell(S), *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, op. cit, t. IV, p. 5.

(12) *Idem*, Ibid, p. 5.

الشاذلي بورونية ومحمد طاهر، **قرطاج البونية - تاريخ حضارة -**، المرجع السابق، ص 249.

(13) ألف ابن العوام **"كتاب الفلاحة"**، وترجمه عن العربية كليمان موليت C. Mullet في ثلاثة مجلدات.
انظر : Clément-Mullet, Ibn al Awam, *Le Livre de l'Agriculture*, Paris, 1864-7.

وستين إحالة. بل هناك من النقاد من يقتصرها على حوالي أربعين إحالة، نظرا لصعوبة تبين الأصل القرطاجي من الإضافات التي تخللت الترجمات والملخصات الإغريقية أو اللاتينية.

وعلى العموم شملت هذه الإحالات بعض المجالات التي اهتم بها كتاب ماكَون في باب الفلاحة، علما أننا لا نعلم شيئا عن القسط الضائع من الكتاب، ولا عن ترجماته المتعددة. ومن بين مجالات اهتمام ماكَون، نذكر الغراسات وخاصة منها أشجار الزيتون وغراسة العنب، ثم تربية الماشية، إضافة إلى محور تنظيم العمل الفلاحي وعمل العبيد ومقاييس اختيارهم وتوزيع المهام بينهم. علاوة على الحديث عن بعض النباتات البرية التي قد تكون لها فائدة صيدلانية[14]، وعن تربية النحل[15] وأساليب زرع اللوز والجوز والإجاص وحتى القسطل. كما أعطى ماكَون طرائق خاصة لحفظ الماشية الكبرى في صحة جيدة[16]، وأورد معلومات دقيقة في كيفية قطع وتجفيف النباتات المائية المستخدمة في صناعة السلال[17].

ولتقديم صورة حول أسلوب ماكَون وحول نهجه الأدبي، سوف أقتصر على بعض الإحالات من النصوص الأصلية، والمترجمة إلى اللغة العربية.

في مجال طبيعة الملكيات، يقول ماكَون :

---

(14) محمد فنطر، **الحرف والصورة في عالم قرطاج**، المرجع السابق، ص. 36.

(15) أحمد صفر، **مدنية المغرب العربي في التاريخ**، تونس، دار النشر بوسلامة، 1959، ص. 160. وانظر كذلك :

Gsell(S), *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, T. IV, p. 34.

وفي هذا الباب، يذكر ماكَون بإمكان الحصول على النحل في فصل الصيف بقتل عجل أو ثور ليخرج من بطنه خشارم من النحل [جماعة النحل]. هذه الخرافة القديمة أصلها مصري. انظر :

Columelle, IX, 14, 6 ; ap. Gsell(S), *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, T. IV, p. 45, note 5.

(16) وكان الرومانيون على عهد فارون Varron يرتضونها ويطبقونها في ضيعاتهم. ونصح بخصي العجول في صغرها وباستعمال طريقة في الضغط تمنع حينئذ حدوث الجرح، كما يذكر أحسن طريقة لإجراء العملية بالحديد على الحيوانات الكبيرة في السن، أي بأداة هي عبارة عن قفص، وصفه كولميل نقلا عن ماكَون، بحيث أن القفص كان يمنعها من الحركة ويعرضها للعملية في حالة مناسبة، ولابد من أن تعالج علاجا خاصا في الأيام الموالية، ونفس الأداة كانت تستعمل لتضميد الحيوانات الكبرى من ذوات الأربع. انظر :

Gsell (S), *Histoire Ancienne de L'Afrique du Nord*, T. IV, p. 43-44.

(17) Pline l'Ancien, XXI, 110-2 ; ap. Gsell(S), *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, T. IV, p. 36-37.

«من ملك أرضا فعليه أن يبيع داره، خشية أن يفضل العيش بالمدينة عوضا عن الريف. وإذا فضل أحد الناس سكنى المدينة فلا حاجة به للتملك بالبادية»[18].

من خلال هذه النصيحة التي اشتهر بها ماكَون، يتبين أن ارتباط قرطاجة بالأرض كان على نمط الملكية المتوسطة ذات الاستغلال المكثف، وليس الملكية الكبرى المعروفة لدى الرومان باسم Latifundia. الأمر الذي ينم عن توصل القرطاجيين إلى مفهوم متطور لنمط استغلال الأرض مقارنة بمعاصريهم الإغريق والرومان. ومما يعطي مصداقية لكلام ماكَون في أمر نصح المزارعين القرطاجيين بالانتقال إلى الإقامة بالريف، أن مساكن هؤلاء التي كشف عنها الفحص الأركيولوجي، كانت أجمل وأبهى من مساكن مزارعي الإغريق والرومان التي عرفت باسم mappalia [19].

وفي مجال استعمال العبيد كيد عاملة في الفلاحة ينصح ماكَون : «باشتراء القادرين على تعاطي العمل الفلاحي وتفضيل عبيد الولادة الذين ينشؤون في الضيعة ويساعدون على ارتباط آبائهم بالأرض». كما ينصح «باختيار الأكفاء من بين الأكبر سنا للإشراف على العمل»[20].

وفي مجال غرس الزياتين، يقدم ماكَون معلومات دقيقة جدا، وقريبة من التصورات المعاصرة الأكثر علمية في غراسة الزياتين، حيث يقول :

«يجب أن تكون الأشجار متباعدة مسافة 75 قدما[21] في جميع الاتجاهات على ألا تقل عن 45 قدما[22] إذا كانت التربة ضعيفة ومعرضة للرياح»[23]. «كما يجب

---

(18) Columelle, I, 1, 18 ; Pline, XVIII, 35 ; ap. Gsell(S), *Histoire Ancienne de L'Afrique du Nord*, T. IV, p. 47, note 2.

أحمد صفر، **مدنية المغرب العربي في التاريخ**، المرجع السابق، ص. 160.

(19) نستشف من هذه الوضعية أن الملاك القرطاجي كان بالفعل ينتقل إلى السكن بجوار أرضه بالبادية في مسكن يليق بمقامه، وأن ارتباطه بالأرض كان في إطار ملكية قائمة على الاستغلال المكثف للزياتين والكروم والأشجار المثمرة.

(20) الشاذلي بورونية ومحمد طاهر، **قرطاج البونيّة – تاريخ حضارة –**، المرجع السابق، ص. 254.

(21) أي ما يعادل 22.2 متر.

(22) أي ما يعادل 13.3 متر.

(23) أحمد صفر، **مدينة المغرب العربي في التاريخ**، المرجع السابق، ص. 159.

وانظر كذلك :

Pline, XVII, 93 ; ap. Gsell(S), *Histoire Ancienne de L'Afrique du Nord*, T. IV, p. 29, note 1.

غرسها فوق التلال بالأراضي الجافة والطفيلية بين الاعتدال الخريفي والميل الشتوي، وبالأراضي الرطبة والمخصبة من الحصاد إلى زمن الانقلاب»[24].

وفيما يتعلق بتنقيل الأشجار، يورد ماكَون ما يلي[25] :

«ينبغي حفر الأبياش[26] قبل الغراسة بسنة كاملة لتمتص الشمس والأمطار، ويكون عمقها ذراعين من جميع الجهات في الأراضي الطفلية الوعرة ؛ ويضاف شبر بالنسبة للأراضي المنحدرة. ويكون دائما فم الحفرة ضيقاً من القعر. وإذا كانت التربة دهماء، فإن الحفرة تكون مربعة الشكل، ويكون عمقها ذراعين وشبرا».

وفي مجال الحفاظ على المنتوج الفلاحي، خص ماكَون فاكهة الرمّان التي أدخلها الفينيقيون إلى شمال إفريقيا بتقنية خاصة لادخارها، حيث يقول[27] :

«ينبغي أن تأخذ جرة أو خابية جديدة من الفخار، وأن تصب في قعرها نشارة خشب الحور أو السنديان أو العفص، ثم ترتب فوقها الرمان بكيفية تمكنك من دك النشارة في الفروخ الموجودة بينها، ثم تَبَسَّط فرشة أخرى من النشارة فوق الرمان، وتستمر هكذا إلى أن تمتلئ الجرة. وعند ذلك تجعل عليها غطاء وتطليه بمحلول كلس خاثر».

بل اهتم ماكَون حتى بطريقة هرس القمح والشعير[28]، حيث يوصي في هذا الباب بما يلي :

«يجب أن يبلل القمح في كثير من الماء، وتنزع قشرته بمدق وأن يجفف في الشمس، ثم يعاد إلى الضرب بالمدق، ومثل ذلك يفعل مع الشعير، فلعشرين ستيه[29] من الشعير ستيهان اثنان من الماء»[30].

---

(24) Columelle, De arbor, 17, 1 ; Pline, XVII, 128 ; ap. Gsell(S), *Histoire Ancienne de L'Afrique du Nord*, T. IV, p. 28, note 7.

(25) Columelle, De arbor, 17, 1 ; Pline, XVII, 128 ; ap. Gsell(S), *Histoire Ancienne de L'Afrique du Nord*, T. IV, p. 30, note 6.

(26) البيش جمع أبياش، أي الحفرة التي يوضع فيها الغرس.

(27) Columelle, XII, 44, 6

(28) بل ذكر كذلك طريقة لهرس العدس. ويعتبر ستيفان كزيل أنه ليس مؤكدا أن هذا النبات كان يزرع في هذا العهد بإفريقيا، كما لم يكن يزرع بعد ذلك ببضعة قرون على قول القديس أوغسطين. انظر :
Pline, *Histoire Naturelle* XVIII, 98 ; ap. Gsell(S), *Histoire Ancienne de L'Afrique du Nord*, T. IV, p. 35.

(29) الستيه مكيال قديم يساوي أربعة أرطال.

(30) Pline, *Histoire Naturelle* XVIII, 98.

وفيما يتعلق بنبات السّمسم[31]، الذي قد يكون القرطاجيون قد أدخلوه من المشرق لاستخراج الزيت منه، أورد ماكَون الطريقة التالية لتنظيفه :

«يجب أن تبلل السمسم في الماء الساخن، ثم بعد ذلك تقوم بنشره وحكه ثم غمسه في الماء البارد لكي تطفو القشور ؛ بعد ذلك يجب نشره من جديد في الشمس فوق القماش. وإذا لم تتدخل بسرعة، فإن السمسم يأخذ لونا شاحبا ذابلا ويتعفن»[32].

وأما زراعة الكروم، فقد خصص لها ماكَون مكانة خاصة، وأورد مجموعة من النصائح في شأنها. فهو عند غراسها يشير مثلا بتوجيهها نحو الشمال، وذلك لوقايتها من حرارة الشمس ومن أضرار السموم. ولسمادها ينصح باستعمال تفل العنب المخلوط بالرّوث، وبشذبها في الربيع، وبإزالة عن أسفلها في الشتاء، وبجعل أجفانها قائمة عموديا فوق الأرض[33]. وبطبيعة الحال يقترن الحديث عن الكروم بالاحاطة بصناعة الخمر لدى القرطاجيين، الذين أورد في شأنهم الفيلسوف أفلاطون في قوانينه بأنهم كانوا من المدمنين على شرب الخمر، حتى أن الحكومة اضطرت إلى إصدار قانون في تحجيره على الجنود والرقيق ذكورا وإناثا، وعلى الربابنة والحكام في سنة ولا يتهم، وعلى القضاة أثناء قيامهم بوظائفهم[34].

وقد احتفظ ماكَون[35] بطريقة خاصة استعملها القرطاجيون لاستخلاص خمرة مستحسنة من العنب الجاف أي الزبيب[36] ؛ استمر ذيوع شهرتها حتى العهد الإمبراطوري الروماني. وفيما يلي الوصفة التي يقدمها ماكَون لاستخراج هذه الخمرة :

---

(31) وهو المعروف باسم الزنجلان في العامية المغربية (sésame).

(32) Pline, *Histoire Naturelle* XVIII, 98.

(33) أحمد صفر، **مدنية المغرب العربي في التاريخ**، المرجع السابق، ص. 159.
وانظر كذلك :
Gsell(S), *Histoire Ancienne de L'Afrique du Nord*, T. IV, p. 22-23.

(34) كما اشتهر القرطاجيون بكونهم كانوا يخففون حموضة الخمر باستعمال الجبس.

(35) Columelle, XII, 39, 1-2 ; ap. Gsell(S), *Histoire Ancienne de L'Afrique du Nord*, T. IV, p. 25, note 4 ; Sznycer, La Littérature punique, *Archéologie vivante*, Vol. 1, n° 2, Décembre/Février 1969, p. 148, note 27.

(36) وهو نوع من الإنتاج المعروف بالاسم اللاتيني بكلمة Passum. ولعل التسمية ترجح اعتبارها بضاعة تصديرية، أو على الأقل معروفة من طرف الرومان تماما مثل التين الإفريقي ficus africna.

«يجب أن تقطف عنبا بكورا وكامل النضج، وأن تقوم بتنقية العناقيد من العنبات المتعفنة والمتهرئة. وبعد ذلك تركز في التراب مجموعة من المذاري أو الأوتاد في عمق يبلغ أربعة أقدام، وتجمعها ببعض العصي الطويلة. ثم تضع فوقها قصبا، وتفرشها بالعنب في الشمس. وفي الليل تغطيه لكي لا يبلله الندى. وعندما يجف العنب، تقوم بفصل الزبيب، وتلقيه في جرة أو خابية، وتصب فوقه عصير العنب بالقدر الكافي، حتى يغطى الزبيب. وفي اليوم السادس، عندما يكون الزبيب قد ابتلع العصير وأصبح منتفخا، يجب وضعه في قفة وتصفيته بالمعصرة وجمع السائل. وبعد ذلك، تعفس فوق التفل وأنت تضيف عصير العنب الطري مصنوعا من أعناب أخرى نشرت في الشمس لمدة ثلاثة أيام. وبعد أن تخلطه بشكل جيد، تصفيه بالمعصرة. وعلى التو، تقوم بجمع السائل الناتج عن العصيرة الثانية في أوان مقفلة بالملاط، لكي لا يصبح طعم السائل حامضا. وبعد مرور عشرين أو ثلاثين يوما، عندما ينتهي التخمر، يُصبُّ في أوان أخرى. ومباشرة بعد ذلك، تطلى غطاءات هذه الأواني بالجبس وتغطى بجلد».

وفي الختام، نعرض ترجمة أحد النصوص التي تثير بشكل كبير إعجابنا بأسلوب ماكَون وبدقة تعبيره[37]. ويتعلق الأمر بأوصاف الثيران التي نصح ماكَون باقتنائها، حيث يقول :

«يجب أن تكون صغيرة السن، ثخينة الخلقة، بأعضاء غليظة، وقرون طويلة مسودة وشديدة، وجبهة عريضة مجعدة، وأن تكون لها آذان شعراء، وعيون ومشافر سوداء، ومناخر واسعة خنساء، ولها قنا طويلة بها عضلات، وغبغب كبير يتدلى حتى الركبتين تقريبا. أما الصدر فيكون عريضا، والكتفان واسعتين، ويكون البطن واسعا شبيها ببطن الحيوان الحامل، والردفان طويلين والخاصرتان واسعتين. أما الظهر فطويل ومبسط أو حتى غائر قليلا. ويكون الكفلان مدورين، والأفخاذ ثخينة قائمة، والقصيرة خير من الطويلة، برُكَبٍ ثابتة وحوافر كبيرة، والذيل يكون طويلا جدا كثير الشعر، ووبر البدن يكون كثيفا وقصيرا، لونه أصهب أو داكن، وناعم عند لمسه»[38].

---

(37) آثرت على اعتماد ترجمة أستاذنا الدكتور محمد التازي سعود، نظرا لبلاغة أسلوبه وحسن اختياره للمرادفات المناسبة في اللغة العربية. انظر :

محمد التازي سعود، ترجمة **تاريخ شمال إفريقيا القديم** لاصطفان كسيل، نص مرقون في ثمانية أجزاء، الجزء الرابع، ص. 27.

(38) Columelle, VI, 1, 3 ; ap. Gsell(S), *Histoire Ancienne de L'Afrique du Nord*, T. IV, p. 42-43, note 5.

من خلال هذا الوصف الجميل والمعبر، تتجلى إحدى الحقائق المغايرة للتصور الراسخ في ذاكرة المستشرقين الذين درسوا الحضارات السامية، وحضارات الشرق القديم على وجه الخصوص، عندما شدّدوا في طروحاتهم على أن الذهنية الشرقية كانت دوما ذهنية يخالجها الخيال والإطناب والمبالغة. فعلى العكس من ذلك، نجد أن هذا الوصف، الذي قلما وجد مثيله في الكتابات الغربية الإغريقية والرومانية، ينم عن دقة في اختيار الألفاظ المناسبة، وعن جمالية في الأسلوب، وعن قوة في الإيجاز، وعن رصانة في التعبير، وعن صحة في الوصفات. الأمر الذي يجعلنا ندرك بيسر لماذا تمكن النّتاج الرائع لماكَون من تحقيق شهرة كبيرة على مر العصور، ولماذا خضعت معلمته للترجمة[39].

كما نستشف من خلال النصوص التي تم انتقاؤها، وتمت ترجمتها إلى العربية، أن صاحب الموسوعة ينتسب إلى عائلة ثرية مثقفة لها علاقة متينة بالأرض والزراعة. ذلك أن العمل الذي قام به ماكَون لم يكن نتيجة مطالعات في دور الكتب، بل كان حصيلة عمل نظري وتطبيقي أساسه الملاحظة والتجربة[40]. وبذلك يعتبر كتاب "**الفلاحة**" لماكَون من إنتاج قرطاجي محض تطبيقا وتدوينا[41]، وبالتالي يعتبر تراثا شرقيا أصيلا، مستفيدا من التجربة القرطاجية الطويلة كحضارة سامية قائمة الذات في شمال إفريقيا، والتي تعتبر ليس إلا استمرارية للحضارة الفينيقية المتجذرة في الشرق القديم.

وختاما، فإن ترجمة النصوص المعتمدة في هذه الدراسة، لا تعد سوى حلقة أولى يمكن توسيعها لترجمة الزخر الهائل من النصوص المتعلقة بالحضارتين الفينيقية والقرطاجية. سواء تلك التي كشف عنها الفحص الأركيولوجي، أو التي توجد مبعثرة هنا وهناك في المصادر القديمة، والتي تقدم لنا صورا متنوعة لما كانت عليه إحدى الحضارات الشرقية القديمة، من حيث لغتها ومعتقداتها وعمرانها ومجتمعاتها واقتصادها.

---

(39) لذلك، لم يكن القديس اغسطينوس مبالغا عندما أورد في القرن الرابع الميلادي ما يلي : "حسب الأناس الذين لهم معرفة كبيرة، فإن الكتب البونيقية كانت توجد بها أشياء جيدة ومليئة بالحكمة".
انظر : Sznycer, *La Littérature punique*, op; cit, p; 148.

(40) محمد فنطر، **الحرف والصورة في عالم قرطاج**، المرجع السابق، ص. 36.

(41) Sznycer, *La Littérature punique*, op; cit, p; 148.

«الإدراك للسان الأتراك» لأبي حيان الغرناطي (ت. 745هـ/1344م)

مقاربة أولية لإشكاليات الترجمة ونقل المصطلح

مليكة ناعيم
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
الرباط

تمهيد

تضاربت الآراء قديما وحديثا حول أهمية الانفتاح على اللغات المختلفة وتعلمها والترجمة منها وإليها. لقد أكد الجاحظ (ت. 255هـ) في موضع أن الترجمان : «متى وجدناه تكلم بلسانين، علمنا أنه قد أدخل الضيم عليهما، لأن كل واحدة من اللغتين تجذب الأخرى وتأخذ منها، وتعترض عليها، وكيف يكون تمكن الإنسان منهما مجتمعين فيه كتمكنه إذا انفرد بالواحدة ؟ وإنما له قوة واحدة، فإن تكلم بلغة واحدة استفرغت تلك القوة عليها»[1]. وقال في موضع آخر ذاكرا موسى بن سيار الأسواري (ت. نحو 150هـ) : «لقد كان من أعاجيب الدنيا كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية... فلا يدري بأي لسان هو أبين»[2]. في سياق هذا النص، وعلى طرفي نقيض من الأول، يقول المفكر الألماني جوهان جوتي Johan Wolfgang Von Goeth (ت. 1832) : «من أراد أن يفقه لغة قومه جيدا، فليتعلم لغة أجنبية»[3]. ومهما يكون رأي الجاحظ وغيره ممن احترس من الترجمة، فإنها أداة

---

(1) الجاحظ (عمرو بن بحر) : الحيوان، تحقيق محمود عبد السلام هارون، د. ط.، بيروت : دار الجيل، 1416هـ/1996م، 76/1.

(2) الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر 150-255) : البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، د. ط.، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت، 378/1.

(3) شفيق (محمد) : لماذا قيل كل مترجم خذول، ضمن (الترجمة العلمية، ندوة لجنة اللغة العربية لأكاديمية المملكة المغربية، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة ندوات، طنجة 19-20 رجب 1416/11-12 دجنبر 1995م، ص ص. 91-92، ص. 26.

أساس لنمو الثقافات باعتبارها نظاما حيا في حاجة إلى التبادل مع المحيط، لكن بشرط حذق اللغتين معا والتمكن منهما ؛ وفي هذا الإطار يصنف أبو حيان الأندلسي (ت. 745هـ) الذي كان فريد زمانه في تعلم اللغات الشرقية وريادة دراسة أنحائها والتأليف، لاسيما اللغات التركية التي أفردها بأربعة كتب. وفي إطار ذلك المخاض الحضاري الذي عرفه عصره والتفتح على ثقافات الأمم الشرقية ولغاتها، كانت اللغة العربية الوسيلة الوحيدة التي وظفها في دراستها قصد تحقيق التواصل بين العرب ومتكلمي تلك اللغات. لقد استطاعت اللغة العربية أن تستوعب قواعدها وخصائصها، وبدت أهمية الترجمة والنقل في إنجاح حوار الحضارات وتلاقح الثقافات، كما بدت أهمية اللغة العربية وما تتسم به من الاتساع والعالمية والشمول ؛ غير أن الأمر لم يكن من السهولة بمكان، وإنما واجهته عراقيل وصعوبات، خاصة فيما يتعلق بإيجاد المقابل المناسب لكثير من العناصر النحوية التركية والشواهد والمصطلحات، لجأ أبو حيان في تجاوزها إلى بعض الوسائط اللفظية المحددة لطبيعة العلاقة بين الأصل والترجمة واستغل اتساع اللغة العربية، وهذا ما يفضي بنا إلى التساؤل عن مدى نجاح تلك التجربة الأولى في تاريخ اللغة العربية خاصة على مستوى اختيار المصطلح وتوظيفه ؟ وكيف استطاع المصطلح النحوي العربي استيعاب خصوصيات اللغة التركية ؟

I- الإدراك وإشكاليات المصطلح : "الكلمة" و"اللفظة" مثالا

تبدو "الكلمة" و"اللفظة" من الناحية المعجمية مترادفتان، ومرادفتان للمصطلح "Word" الإنجليزي، إلى حد يصعب فيه التمييز بينهما والفصل، غير أن خصوصيات علم النحو ودقته من جهة، وأهمية الحدود والمصطلحات في بنائه وتيسيره من جهة ثانية يستلزمان التدقيق في تمييز المعاني والفصل بين المصطلحات التي قد تبدو متداخلة أو مترادفة، وهو أمر دونه عراقيل توضحها كثرة التعاريف وتباينها، غير أن الأمر يتعقد أكثر عند نقل هذا المصطلح من لغته الأصل ليفيد مسائل لغة أجنبية عنه كما يتبين من «الإدراك للسان الأتراك»، وهذا من القضايا التي آثارت اهتمام الدارسين لكتاب الإدراك، خاصة روبرت إرمرز Robert Ermers.

"اللفظة" : ميز أبو حيان "اللفظة" في منهج السالك عن الكلام وعن القول، ليخلص إلى أن اللفظ أقرب إلى جنس القول منه إلى الكلام، لأن القول قد يتكون

من أقل من الكلمة. وأما في الإدراك فإن أبا حيان لم يحد "اللفظ" وإنما وظفه في الإدراك بنسبة أقل ترددا ووضوحا لإفادة معنيين متناقضين، أحدهما هو إفادة عناصر اللغة التركية غير الأسماء والأفعال، بمعنى اللواحق والحروف، وهو المعنى المتردد لهذا اللفظ في قسم النحو، يقول عن اسم الإشارة : «يشارك لفظه لفظ الضمير بمعنى هو »[4] ويقول عن الموصول : «الموصول ثلاثة ألفاظ وذلك في حسب الصلة وهو أن الصلة إما أن تكون ظرفا أو جملة، إن كانت الصلة ظرفا كان الموصول كافا مكسورة مثال ذلك (بو أو دى كنن قلى در) أي هذا غلام الذي في الدار (وبو أو دى كلار نن قلى در) أي هذا غلام الذي في الدار »[5] وقال عن أداة التعدية : «وذلك لفظة در للتعدية»[6]، هكذا ينحصر مفهوم اللفظة نحويا في الأدوات والمورفيمات، ووظف هذا المصطلح في قسم المعجم بمعنى الكلمة بصفة عامة، أي القول ومواد المعجم، يقول : «فأذكر اللفظة التركية وأتبعها بمرادفها من اللغة العربية»[7]. ولعل قصد أبي حيان من هذا التمييز في التوظيف التنبيه على أن مدلول اللفظ في اللغة يختلف عنه في النحو، إذ لكل علم مصطلحه كما يؤكد في منهج السالك، لا على أنه موضوع اللغة في الأصل وإنما اشتهر به بذلك المعنى حتى صار يضاف إليه[8]. فاللفظ بمعنى اللاحقة والمورفيم مصطلح نحوي وبمعنى المادة اللغوية مصطلح لغوي معجمي. و لم ينفرد أبو حيان بهذا الاضطراب في التحديد وإنما هو موقف مطرد لم تسلم منه الدراسات الحديثة في معالجتها لهذا المصطلح و لم تستطيع بعد الحسم في معنى دقيق وموحد وإنما أكدت غموض هذا المصطلح وصعوبة تحديده، ووقفت عند الإقرار بأن اللفظ في النحو العربي لدى المتأخرين يفيد معنيين هما المورفيمات والكلمة بصفة عامة[9]. فماذا تفيد الكلمة ؟

---

(4) أبو حيان : كتاب الإدراك للسان الأتراك، اهتم بتصحيحه جعفر أوغلي حمد، د. ط.، إسطانبول : مطبعة الأوقاف، 1930م.، ص. 118.

(5) نفسه، ص. 119.

(6) نفسه، ص. 112.

(7) نفسه، ص. 5.

(8) - Abou Hayyàn : "abu Hayyàn's commentary to the alfiyya of Ibn Malik" "kitab - Manhaj as-Salik fi l-Kalam alà alfiyyat Ibn Malik, critacally Edited by Sidney Glazer, w. éd; N°., New Haven : American Oriental Society, Connecticut, 1947, p. 43.

(9) - Ermers (Robert) : -"Arabic Grammars of Turkic the arabic Linguistics model applied to foreign language and Translation of 'Abù Hayyàn al-'Andalusi's Kitàb al-'Idrak Li-lisàan al-'Atràk", S. N°; éd., Brill, Leiden Köln, 1999, (Studies in semitic languages and linguistics), p. 193.

"**الكلمة**" : استند أبو حيان في تحديد الكلمة وتمييزها عن غيرها من المصطلحات النحوية إلى خاصية استقلال الوحدة اللغوية/ الوحدة اللسانية الدلالية، ووظفها في كتبه النحوية بمعان مختلفة ومنسجمة في الآن نفسه مع ذلك المعيار. لقد أيد إطلاق ابن مالك للكلمة على الكلام في **منهج السالك**[10]، وجعلها مرادفة للقول في غاية الإحسان ثم تراجع عنه في النكت الحسان حين أشار إلى أن من الكلمة ما لا يكون قولا لأن القول من شرطه اللفظ[11]، أي أن الكلمة أقل من اللفظ تخص المفردات دون التراكيب، ونص في "**منهج السالك**" على ضرورة الفصل بين الكلمة واللفظة، وبالربط بين هذه المفاهيم وكيفية تداول الكلمة في كتب أبي حيان النحوية العربية يتبين أن تصوره للكلمة يقوم على أسس ثلاثة، هي : الصوت والاستقلال والدلالة. إلا أن الملاحظ على أبي حيان وغيره من النحاة العرب هو أنهم لم يضعوا حدودا مائزة بين الحرف والصوت ولا بين الوظيفة والدلالة.

يتضح الاضطراب والتناقض أكثر عند نقل هذا المصطلح من حقله الدلالي الذي عرف فيه لإفادة عناصر لغة الأجنبية عنها، مخالفة للعربية في الشكل والصفة النحوية، مما يطرح إشكال توحيد المصطلحات ويعقد فكرة النحو العالمي أمام غياب مفاهيم موحدة باعتبار الحدود والمصطلحات من أهم أسسه، وهي من القضايا التي أثارت اهتمام الدارسين لكتاب الادراك، خاصة روبرت إرمرز Robert Ermers.

لقد احتكم أبو حيان في تحديد الكلمة داخل النسق النحوي التركي وتوظيفها إلى معيار الاستقلالية المعتد به في العربية، يقول مميزا حروف المعاني التي تشكل كلمات عن حروف الهجاء : «وهذه كلها حروف معان مستقلة كلمات وأما ما زيد لمعنى من المعاني وهي في سنخ كلمة أخرى كما دل على التصغير أو الجمع أو التعدي أو بناء للمفعول فليس مقصودنا عده في هذا الباب»، أي أنها لا تصنف ضمن الكلمات، غير أن الاستقلالية المقصودة هنا تتعلق بالرسم والدلالة دون الوظيفة النحوية، ويلاحظ أن أبا حيان لم يراع في التحديد خصائص اللغة التركية

---

(10) أبو حيان : **منهج السالك**، ص. 3.

(11) أبو حيان : **النكت الحسان في شرح غاية الإحسان**، تحقيق عبد الحسين الفتلي، ط.1، بيروت : مؤسسة الرسالة، 1405هـ/1985م، ص. 142.

الإلصاقية وما ينتج عنها من تداخل العناصر داخل الجملة وذوبان الكلمة في التركيب والأداة في الكلمة، لذلك أسقط تعريف الكلمة في العربية على نظيرته التركية بشكل مختزل وكأنه يفترض في قارئه اطلاع مسبق على آثاره النحوية العربية باعتبارها كلا لا يتجزأ ونسقا، قال : «الكلمة قول أومنوي معه موضوع لمعنى وهي اسم فعل وحرف»[12].

لقد جمع في هذا التعريف خصائص الكلمة، وهي : الاستقلالية الدلالية والصوتية، ولم يذكر ضمن هذا الحد الأداة، لأن معظمها يلتصق بالمادة اللغوية. وجعل الكلمة مرادفة للفظة حين قال : «أحدهما مدلول مفردات الكلام»[13]، أي مواد، بعد أن احترز من هذا التعريف في النكت الحسان، وجعلها مرادفة للأداة في موضع آخر حين قال : «ولا كلمة عندهم ترادف واو العطف»[14] لأن الواو مستقلة في بنيتها عن غيرها.

هكذا يتبين أن أبا حيان واجه صعوبات في تمرين مفهوم الكلمة في النحو العربي مع خصائص النحو التركي وخصوصياته، الأمر الذي لم يتناسب مع طبيعة اللغة التي تركز على الجانب الدلالي أكثر مما تركز على الرسم والصفة النحوية.

بالانفتاح على الدراسات الحديثة بحثا عن مخرج لهذا التعدد المفاهيمي.بملاحظة أشكال تفسير المصطلح، يتبين الاضطراب والالتباس أكثر، غير أن الدارسين المحدثين يدرسون الكلمة في إطار مجرد، فتباينت التعاريف واختلفت وفق زوايا النظر المعتمدة في التعريف، بين من ينظر إليها كعنصرين أو كوحدة من الوحدات اللسانية أو سلسلة من الأصوات والمورفيمات. ومن أشهر الخائضين في هذا الموضوع ليونارد بلومفيلد Léonard Bloomfield (ت. 1949) الذي اعتبر الكلمة أصغر صيغة حرة، وجون روبرت فيرث Jean Rupert Firth (ت. 1960) الذي اعتمد في تعريف الكلمة على التقابل الاستبدالي، وجوزيف فاشيك Josef Vachek الذي اعتمد في التعريف على البنية الصوتية والموقع والعلاقة ببقية عناصر الجملة،

---

(12) أبو حيان : **الإدراك**، ص. 7.

(13) أبو حيان : **الإدراك**، ص. 5.

(14) **نفسه**، ص. 149.

وبمثل هذه الآراء قال كل من كيس فورستيك Kees Versteegh وجونتهان أون Jonathan Owens وروبرت إرمرز Robert Ermers وغيرهم كثير.

يستخلص من المقارنة بين هذه التعريفات أن كل تعريف يقوم على أسس خاصة باللغة التي ينطلق منها ويهمل معظم الخصائص الأخرى للكلمة، لذلك فإنها لا تنطبق على اللغات الإنسانية كلها لاختلاف خصائصها باختلاف فصائلها؛ لذلك أخذت فكرة وضع تعريف جامع مانع للكلمة تتراجع وحل محلها فكرة وضع معايير عامة يتوخاها كل من يتصدى لتحديد ماهية هذا الصوت المعقد الذي يسمى الكلمة أو الجملة، ومعنى هذا هو أن مثل هذه المعايير إذا ما طبقت فسوف تؤدي إلى تعريف خاص للكلمة في كل لغة على حدة، دون تعريف نظري جامع لماهية الكلمة في كل اللغات، وهو ما يسعى إليه علماء اللغة ولعلها الجديرة بالاهتمام في مجال البحث عن النحو العالمي.

الخلاصة هي أنه ليس للكلمة ولا للفظ حد عام يمكن تطبيقه على كل اللغات وبالتالي يصعب الحديث عن مصطلحات نحوية عالمية موحدة، وإنما يمكن فقط الحديث عن معاني متقاربة أو مترادفة وعن معايير الاختيار مع الاستعانة بالألفاظ أو المفاهيم الوسيط الموضحة لمستوى الترادف أو التقارب بين المعاني الأصل والمترجمة، فهل وفق أبو حيان في ذلك التقريب ؟

II- المفاهيم الوسيط وتيسير الترجمة

إن مقابلة أدوات اللغة التركية، بمعنى قواعدها، بمقابلاتها في العربية لبيان مفاهيمها وتعيين عناصرها، وكذا ترجمة الأمثلة العربية إلى التركية، هذا كله أثار جملة من الالتباسات والعراقيل نظرا لخصوصيات كل لغة وخصائصها، لأنهما وإن تقاطعتا في بعض القواعد وتشابهتا في أخرى، فإنه يستحيل الحديث عن الاتحاد أو التماثل التام، وبالتالي إمكانية إسقاط ألفاظ العربية ومفاهيمها على التركية؛ وهذا مما اضطر أبا حيان إلى التعبير عن العلاقة بين المفاهيم التركية واللغة المستعملة في تحليلها وترجمة الأمثلة العربية، بطرق متنوعة وفق طبيعة تلك العلاقة والتي يمكن تقسيمها إلى أنواع ثلاثة، ونقتصر منها على بعض النماذج.

نظير : يفيد التساوي و«المثل في كل شيء»[15]، وذكر فيرستيك أن نظير مصطلح تقني وظفه النحاة المتأخرون لإفادة كلمات لها نفس التركيب النحوي ووظفه أبو حيان بهذا المعنى مرتين وليس مرة واحدة كما ادعى روبرت ارمرز[16]، لكن ليس لإفادة المثل في كل شيء، وإنما لتبيان التقارب الوظيفي النحوي على الرغم من التباين في الإسم والشكل.

الأولى : تبرز التقارب الدلالي والوظيفي بين جملتين، إحداهما تركية والأخرى عربية، قال : «يقال (اَقْجَنى بِرْدُمْ سنجرغا) معناه أعطيت الدرهم سنجرًا أي لسنجر فإن العطاء إنما وقع حقيقة بالدرهم وسنجر هو المدفوع إليه الدرهم ونظيره في اللسان العربي دفعت الدرهم إلى زيد»[17]. فالتناظر هنا لم يقع بين جملتين عربيتين كما زعم إرْمْرز[18]، وإنما بين جملة عربية وأخرى تركية.

الثانية : تبين التماثل الدلالي بين أداة الأمر في اللغتين : «(سُكْ) هو حرف الأمر نظير اللام للأمر في لسان العربية»[19]. يلاحظ تباين الأداتين في الشكل وإن اتفقتا في المعنى، مماأثبت أن "النظير" لدى أبي حيان يفيد الاتفاق في الدلالة والوظيفة النحوية باعتبارهما محور النحو وبؤرة العلاقة بين عناصره بغض النظر عن الشكل، نظرا لاختلافه المطرد الناتج عن اختلاف اللغات.

مرادف : بمعنى التماثل في المعنى المعجمي بين أداتين فأكثر مع تباينهما في اللفظ، بحيث يمكن أن تحل إحداهما محل أخرى وتؤدي معناها، لأن "الترادف" «عبارة عن الاتحاد في المفهوم، وقيل هو توالي الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد»[20]. وفسره روبرت ارمرز بالترجمة الحرفية للجمل التركية بالحرف العربي،

---

(15) ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري) : لسان العرب، تولى تحقيق لسان العرب نخبة من العاملين بدار المعارف هم الأساتذة : عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، طبعة جديدة محققة مشكولة شكلا كاملا ومذيلة بفهارس مفصلة، د. ط.، القاهرة : دار المعارف، 1981م، مادة (نظر).

(16) ينظر : Ermers (Robert) : Arabic Grammar, p. 196

(17) أبو حيان : الإدراك، ص. 142.

(18) ينظر : Ermers (Robert) : Arabic Grammar, pp. 196

(19) أبو حيان : الإدراك، ص. 120. ولعل في قوله : «العربية» تصحيف والصواب العرب.

(20) الجرجاني : **التعريفات**، تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة، ط.1، بيروت : عالم الكتب، 1407هـ/1987م، ص. 83.

إلا أن الترادف في الكتاب موضوع هذه الدراسة، يتميز بأن معظمه لا يقع بين لفظي لغة واحدة، وإنما بين لغتين مختلفتين، ويفيد إمكانية التعبير بألفاظ لغة ما عن معاني أخرى، وبالتالي مشروعية النقل والترجمة. ومنه : «وظرف المكان لا يستعمل إلا بالحرف المرادف لفي مادام ظرفا ويجوز دخول حرف الجر غير (دا) عليها فيخرج عن الظرفية»[21]. وقد لا يكون الترادف في أصل الوضع وإنما أحدث ذلك المعنى في اللفظ واشتهر حتى صار بمثابة الأصل أو بتركيب أكثر من لفظ أصيل بحكم نمو اللغة وتطورها، نحو : «مرادف بعض في هذا اللسان (برْ اَنْجَا) وأصله (برْ) بمعنى واحد و(اَنْجَا) مثل ذلك وعبر بهما عن مدلول البعض»[22]. وقد يكون المعنى المرادف ثابتا وأصيلا في اللفظ، نحو : «مرادف كل في هذا اللسان (تَيْمَ)»[23]. كما أن الترادف لا يفيد الاتحاد في المدلول والتماثل التام، وإنما يقوم أحيانا على علاقة العموم والخصوص، إذ يمكن لأحد المترادفين أن يحل محل الآخر وليس العكس[24].

معنى : يطرد استعماله في كتب النحو، ويفيد اتفاق المفهومين في المعنى بغض النظر عن الشكل وترتيب العناصر والوظيفة النحوية التي يؤديانها في اللغة الأصل، وذلك استنادا إلى معناه اللغوي، «المعنى والتفسير والتأويل واحد. وعَنَيت بالقول كذا : أَرَدْتُ، ومعنى كل كلام ومعْناته ومَعْنِيَّته : مَقْصده»[25]. ويوظف في "الإدراك" عند ترجمة الأمثلة من العربية إلى التركية، من مثل : «فيقولون في معنى طابت نفس سنجر (كُنْلَى يَقْشَى بُلْدى)»[26]. ويلاحظ هنا اختلاف في ترتيب العناصر لأن التركية تقدم الفاعل على الفعل بخلاف العربية. أو من التركية إلى العربية مثل : «(سنجر كَلْدَى كُلْمَدِنَ) أو (كَلْمَينْ) معناه سنجر جاء غير ضاحك»[27]. ويرادف "معنى" في "الإدراك" "أي"، نحو : «(بَيْكَا بَرْدُمْ) أي ذهبت

---

(21) أبو حيان : **الإدراك**، ص. 136.

(22) أبو حيان : **الإدراك**، ص. 147.

(23) **نفسه**، ص. 147.

(24) ومن أوضح أمثلته قول أبي حيان : «أما لدن فإنما ترادف عند وتصلح عند مكان لدن ولا تصلح لدن مكانها». **منهج السالك**، ص. 293.

(25) ابن منظور : **لسان العرب**، مادة (عنا).

(26) أبو حيان : **الإدراك**، ص. 143.

(27) **نفسه**، ص. 138.

إلى الأمير»[28]. كما وظفه في توضيح معاني الأدوات التركية بنظيراتها العربية وتقريب معانيها من القراء، مع التنبيه على الفوارق بينها، بمثل: «اسم الإشارة لمفرد قريب (بُو) بمعنى ذا ولبعيد (اَلْ)»[29].

إحساسا من أبي حيان بغموض العلاقة بين هذه المفاهيم وبأهمية معانيها، باعتبارها مصطلحات تقنية يتوقف عليها فهم الموضوع وإفهامه، حرص على رفع الوهم واللبس بالتمييز بين المصطلحات التي تبدو مترادفة أو متماثلة وضبط مفاهيمها، والفصل بين الثابت في أصل الوضع والمحدث؛ لذلك جمع بين المعنى والترادف في بعض العبارات، مفيدا به تباين دلالاتهما، نحو: «أما (كِشْكَا) فمعناه ليت وهي مرادفة لها»[30]. ويتبين منه أن لفظ ما قد يؤدي معنى آخر بوجه ما (مجاز، اشتراك، إحداث) دون أن يرادفه، أي وإن لم يختص بمعناه في أصل الوضع.

وميز بينهما في عبارات أخرى، مثل: «وما أقبحه رجلا (نَا يَمَنْ آرْدُرْ) وليس هذا مرادفها لما ذكرناه بل يفيده من حيث المعنى وإنما يرادف قول العرب أي حسن زيد وأي قبيح عمر ولا يريدون الاستفهام حقيقة بل يخرجونه مخرج التعجب»[31]. ومنه كذلك: «تقول في معنى الناس حتى سنجر قائم (كِشْلَرْ طُرْمِشْ لَرْدُرْ سنجر تَقى طُرْمِشْ دُر) (تقى) تعطي معنى حتى وليس مرادفة لها إنما معناها الحقيقي أيضا وتضمنت معنى حتى»[32].

لقد أثبت هذان النموذجان أن "مرادف" يفيد المعنى الحقيقي الثابت في أصل الوضع، وأما "معنى" فعام، يفيد الثابت في الأصل والمحدث، والحقيقي والمجازي، مادام اللفظان يؤديان الدلالة نفسها بغض النظر عن الشكل والوظيفة وطريقة أداء المعنى ونوعيته. وبناء عليه يمكن الجزم بأن كل "مرادف" "معنى" ولا يصلح العكس.

وحرص أبو حيان – أيضا – على التمييز بين مواقع استعمال "معنى" بشكل مطلق، حيث تكون الدلالة واضحة وشاملة، وبين ما استعمل فيه مقترنا بالأفعال

---

(28) **نفسه**، ص. 139.

(29) **نفسه**، ص. 118.

(30) أبو حيان: **الإدراك**، ص. 127.

(31) **نفسه**، ص. 133.

(32) **نفسه**، ص. 150.

المفيدة للنقل من معنى إلى آخر، نحو : «تفيد معنى العطف»[33] و«أما دَكُلْ فإنها كلمة تعطي معنى ليس»[34] و«صار مجموعها يعطي معنى مهما بالعربية»[35]. يفهم من هذه الأمثلة أن هذه الألفاظ لم توضع لهذه المعاني في الأصل، وإنما اكتسبتها بفضل تطور اللغة، فشاعت في الاستعمال واشتهرت حتى صارت بمثابة الأصل ؛ لذلك يحتاج في فهم المعنى المراد وتمييزه عن الأصل إلى قرينة، وهو ما صرح به أبو حيان عند حديثه عن (نَجَا)، إذ هي من أسماء الاستفهام عن العدد بمعنى كم في اللسان العربي، «وتكون (نجا) أيضا خبرية تفيد معنى الاستكثار وذلك لا يفهم إلا بقرينة»[36].

"وضع موضع" و"يعبر عنه بكذا" : يرادف "وضع موضع" في "الإدراك" التعبير المعتاد في النحو العربي، وهو «يقوم مقام» أو «ينوب عنه»، ويفيد في نظر فيرستيك Versteegh أن هناك سياقا خاصا يستعمل فيه لفظ ما بشكل طبيعي باعتباره الأصل، لكن يمكن استبداله بآخر ماداما متحدين في الوظيفة النحوية والدلالية وفي القوة العاملية، خاصة بالنسبة لأنحاء اللغات المعربة[37].

ليست العلاقة بين اللفظين في هذا المقام ترادفا وتماثلا، وإنما هي علاقة نيابة أو تعويض ؛ إذ لا يرقى المصطلح الموظف إلى مستوى الأصل، وإنما قد يسعف في أداء وظيفته وإيصال معناه، خاصة في حالات تعذر اعتماد الأصل وصعوبته، ومنه قول الغرناطي : «ولا يجيء الجواب إلا بلفظ المستقبل ولا الشرط إلا بلفظ الأمر ولا يراد به حقيقة الأمر بل هو مما وضع فيه لفظ الأمر موضع لفظ المستقبل في الشرط والجواب»[38]. هكذا فـ "الوضع موضع" لم يجمع بين لغتين مختلفتين وإنما بين عبارتي لغة واحدة، إحداهما أصلية والثانية تحل محلها لعلل ودواعي، ويزكي اتساع اللغة وشجاعتها ووفرة أساليبها.

---

(33) **نفسه**، ص.150.

(34) **نفسه**، ص. 125.

(35) **نفسه**، ص 153. ومن مرادفات أعطى في الإدراك ضُمِّن، نحو : «(بلغي كم) فإنها ضُمنت معنى لعل». **نفسه**، ص. 128. وأدّى، نحو : « فـ (كم) في هذه الأمثلة يؤدي معنى أن المفتوح». **نفسه**، ص. 127

(36) أبو حيان : **الإدراك**، ص.123.

(37) ينظر : Ermers (Robert) : Arabic Grammar, P. 194

(38) أبو حيان : **الإدراك**، ص. 152.

يتبين من هذه النماذج وغيرها كثير أن الترجمة فن وعلم في نفس الوقت فهي علم من حيث أنها قائمة على جملة من الشروط خاصة في الشخص المترجم، ولكنها أيضا فن من حيث أن نجاح المترجم في عمله رهين بنجاحه في اختيار النص وتذوقه له وعشقه لموضوعه وبأسلوب تخريجه شكلا وتعبيرا، غير أن الترجمة خاصة في الموضوعات العلمية والتقنية لا تخلو من صعوبات، نظرا لطبيعة العلاقة بين اللغات في موادها وتراكيبها ولأن توحيد المصطلح العلمي صعب التحقق. فثمة لغات غنية في معجمها، تشتهر بالترادف والاشتراك والتضاد من مثل اللغة العربية[39]، ولغات أخرى محدودة في ألفاظها ودقيقة في عباراتها، الأمر الذي يفرض على المترجم الاستعانة – إلى جانب المصطلحات الرئيسة – بالألفاظ المفسرة للمفاهيم والموضحة للمقاصد مع الحرص على اختيار المفهوم المناسب أكثر للمعنى المراد تبليغه، ويقتضي من المترجم الدقة في الاختيار والحرص على تذييل العمل بثبت لأهم المصطلحات يركز فيه على طبيعة تداولها داخل المتن، ولعل مما يوحي به هذا الموضوع هو أن الترجمة ليست خيانة كما يقال وإنما هي قراءة للنص وتقريب له من القارئ ورؤية للعالم وتشجيع على الحوار والانفتاح على الآخر.

---

(39) تنظر أسباب غنى المعجم العربي لدى حاييم رابين في : اللغة الأدبية، ضمن : (دراسات في تاريخ اللغة العربية، ترجمة حمزة بن قبلان المزيني، ط.1، الرياض : دار الفيصل الثقافية، 1421هـ/2001م، ص ص. 40-53)، ص ص. 49-50.

فهرس المحتويات



Publications de la Faculté des Lettres
et des Sciences Humaines - Rabat
Colloques et séminaires N° 141



Ecritures Orientales
Ethiques littératures mysticismes et religions



coordination
Ahmed Chahlan

